

المذهب السني

في الاسلام

المؤلف
صدر الدين القبانجي

دار الأضواء



الفرقة السيائية
في الاسلام

التزقيّة السياسيّة في الإسلام

المؤلف
صدر الدين القبانجي

دار الشؤون

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

الطبعة الثانية

١٩٨٥م - ١٤٠٥هـ

دار الاضواء: بيروت - لبنان -

ص. ٤٠؛ ٤٠/٢٥ برقياً؛ غبيري حسنكو

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«وَالْعَصْرُ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ، وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ»

ترجمة كلمة السيد رئيس جمهورية إيران الإسلامية بسمه تعالى

الأخ المحترم السيد صدر الدين القبانجي

كما كنت أتوقع فلإني لم أوفق لمطالعة بحوث الكتاب ولكني من خلال التدقيق في الموضوعات التي احتواها فهرست الكتاب وصلت الى الاعتقاد واليقين بأن المجتمع الاسلامي اليوم بحاجة شديدة الى بحث مستوعب شامل حول هذه الموضوعات .

إنه بدون تنشيط هذه الحركة بهمة المؤلفين والمفكرين الشباب الثوريين لا يمكن أن نصبح آملين - بعد عشرات السنين من خزن المعارف الاسلامية الثمينة، والفقه الاسلامي في هذا المجال، وكما هو الشأن في تراث الفقهاء العظام، بوضعها في متناول الجيل الجديد والمجتمعات الحديثة .

وعلى ذلك فلإني أسأل الله لكم ولسائر العاملين في هذا المجال العلمي والفكري الناصح التوفيق والعون الإلهي .

التوقيع

السيد علي خامنه إي

رئيس الجمهورية

مقدمة والهداء

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيد الخلق أجمعين محمد وآله الطاهرين، وبعد:

هل نحن بحاجة الى أبحاث أم بحاجة الى أعمال ؟ .
لقد وقفت طويلاً عند هذا السؤال، ولم أستطع أن أنهي من هذا الكتاب إلا بصعوبة بالغة للغاية؛ فقد كان يقف أمامي على الدوام سؤال يهز وجداني، ويقلق بالي، حول حاجة المسلمين اليوم وهم يقفون في معركة مصيرية حاسمة خرج فيها الايمان كله الى الشرك كله. وتذكرت هنا كلمة لسيدنا الشهيد السعيد، مفكر الاسلام، ومفجر الثورة الاسلامية في العراق آية الله العظمي السيد محمد باقر الصدر، حينما سئل عن كتابة بعض الابحاث الفلسفية، فقد أجاب بأن الاسلام اليوم لا يحتاج الى أفكار، انما يحتاج الى قائد، وكان ذلك قبل انتصار الاسلام في ايران.
وتذكرت أن هذا المفكر العظيم كان أقدرنا جميعاً على أن يثري المكتبة الاسلامية بصنوف الابحاث، ومع ذلك فانه أعرض عن كل ذلك متجهاً لقيادة شعبه المظلوم في العراق و انقاذه من قبضة الظالمين.

فلماذا اذن أمضي في إعادة سطور هذا الكتاب ؟ .
وضلت أبحاث الكتاب متروكة عندي لا أملك العزم في العودة عليها. وقد حدثني بعض الاصدقاء في ضرورة العودة اليها ثم نشرها للحاجة اليها، ولكني مازلت اعتقد بأن أمتنا اليوم بحاجة الى عمل اكثر مما هي بحاجة الى بحث؛ وقد رأيت حقاً عليّ أن اكتب للقارئ سطور هذه المقدمة ليعرف أن الاسلام ينتظر منه الكثير من العمل والاقدام والصبر، ولا يمكن للعلم وحده ان يعطينا النصر (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون).

فالى اولئك الذين حملوا أرواحهم على أكفهم واستشهدوا في طريق الاسلام؛ والى اولئك العاملين للاسلام الذين يتذوقون مرارة الصبر على مشاكل العمل .
و الى شهيدنا الحبيب السيد الشهيد الصدر الذي فداننا بنفسه، وخط لنا طريق الشهادة بعده، أبعث بثواب هذا الكتاب إذا تفضل الله عليّ بقبوله وهو ذو الفضل العظيم .
هذا واني معتقد بأن هذا البحث هو ثمرة من ثمار سيدنا الشهيد واستاذنا الصدر، وان كان لأحد من العباد فيه فضل فانما له، فقد تعلمت على يديه، وغرفت غرفة من بحر علمه .
اسأل الله تعالى أن يتقبل جهد العاملين، ويوحد صفوف المسلمين، ويلحقنا بمن تقدمنا من الشهداء والصديقين أنه ارحم الراحمين .

المؤلف
صدر الدين القبانجي

تمهيد

بسم الله الرحمن الرحيم

النظرية السياسية والمذهب السياسي :

دأب علماء السياسة على التفرقة بين مصطلحين، مصطلح (النظرية السياسية) ومصطلح (المذهب السياسي).

والفرق بين هذين المصطلحين تحدده طبيعة موقف الباحث السياسي من الظاهرة السياسية، كما يحدده الهدف الذي يقصده الباحث من دراسته لتلك الظاهرة أو الظواهر. ففي النظرية السياسية تكون مهمة الباحث دراسة وتحليل الظواهر السياسية، واكتشاف القوانين التي تحكم الحياة السياسية، بينما في المذهب السياسي تكون مهمة الباحث الحكم على تلك الظواهر سلباً أو إيجاباً، فهو يرفضها أو يقبلها، أي لا يقف عند مستوى التحليل والدراسة، بل يتجاوز ذلك إلى إصدار الحكم على تلك الظواهر، وتقييمها. ومن ناحية ثانية فإن الباحث في النظرية السياسية يهتم بدراسة (ما هو كائن)، أما الباحث في المذهب السياسي فيهتم بدراسة (ما ينبغي أن يكون)، وعلى هذا الأساس فإن الفارق بين النظرية والمذهب يكمن في الغاية والهدف من البحث. النظرية السياسية تهدف إلى اكتشاف قوانين الحياة السياسية (دراسة ما هو كائن)، بينما المذهب السياسي يهدف إلى تحقيق الحياة السياسية الأفضل، واكتشاف طريقها، ولذا فإنه يهدف إلى عملية تغيير، أو تصحيح، أو تعميق لواقع معاش.

يمكن أن نستعين بالمثال التالي:—

إن واحدة من أهم الظواهر الاجتماعية هي ظاهرة (الصراع السياسي) الذي لم تنفك عنه الإنسانية في يوم من أيام حياتها. والباحث السياسي أمام هذه الظاهرة له أحد موقفين:

فهو مرة يحاول دراسة هذه الظاهرة واكتشاف جذورها واسبابها الاجتماعية، والاقتصادية، والنفسية، والطبيعية الى غير ذلك، كما يحاول اكتشاف طبيعة هذا الصراع، والقوانين التي تحكمه، وهنا يمارس الباحث عملية اكتشاف (النظرية السياسية). وهو مرة اخرى يتقدم باطروحة، من أجل القضاء أو التخفيف من هذا الصراع، ووضع الضوابط الانسانية المعقولة له، يحاول تقييم ظاهرة الصراع السياسي، ثم وضع الحلول المناسبة لها، أو انصاف الحلول، وهنا يمارس الباحث عملية وضع (المذهب السياسي). اذن فالنظرية السياسية هي محاولة تفسير، بينا المذهب السياسي هو محاولة تغيير. وأيضا فالنظرية السياسية، هي دراسة وتحليل بينا المذهب هو حكم وتقييم. المذهب والنظرية في الاسلام:

الاسلام كما هو معلوم ليس دراسة للقوانين الاجتماعية، والحياة السياسية، وانما هو اطروحة من أجل بناء حياة الانسان بشكل أفضل، من أجل تغيير وتصحيح المسيرة الاجتماعية والبلوغ بها الى المستوى الالىق.

وحسب الاصطلاح السابق فالاسلام اذن هو مذهب وليس نظرية. الاسلام يهتم بدراسة (ما ينبغي ان يكون)، وليس بدراسة (ما هو كائن)، فان ذلك من مهمة علم الاجتماع، وعلم السياسة.

الاسلام هو محاولة تقييم، وحكم للاوضاع السياسية والاجتماعية ثم محاولة تطويرها وتصحيحها، وليس هو محاولة دراسة وتحليل. لكن شيئا آخر يجب ان يكون واضحا:

ان كل مذهب سياسي يعتمد على نظرية سياسية. واذا لم نمتلك دراسة وتحليلاً للظواهر السياسية فان من غير المعقول الوصول الى مذهب سياسي نهدف فيه الى تغيير وتحسين الحياة السياسية. وكما يقال (ان من لا يعرف الداء لا يعرف الدواء)، ومن هنا فان كل مذهب سياسي يعتمد على اصول نظرية تكون بمثابة الارض التي يبني عليها بناءه الفوقاني.

ان النظرية بمثابة القاعدة، بينا المذهب بمثابة البناء. وسواءً درسنا السياسة الاسلامية، أو السياسة الماركسية، أو السياسة الغربية (الديمقراطية الغربية) فاننا نجد قبل ذلك اصولاً في النظرية السياسية هي التي دعت الى اختلاف المذهب السياسي في كل من الماركسية، والديمقراطية، والاسلام. وعلى ذلك امكن القول: انه على الرغم من ان الاسلام ليس هو علم القوانين

الاجتماعية والسياسية، إلا ان ما يرتبط منها بوضع المذهب، وما يجب الارتكاز عليه كقاعدة تحتية للبناء السياسي موجود في الاسلام.

فالاسلام —مثلاً— يتقدم برؤية خاصة عن الصراع السياسي، ودوافعه، وطبيعته، و اشكاله، وعلى اساس من تلك الرؤية يتقدم باطروحة مذهبية للتحكم في هذا الصراع. وكمثل آخر: الاسلام له رؤية خاصة عن (الامة) حقيقتها، عوامل وحدتها، ودواعي تمزقها، ومن هنا فهو قادر اذن على طرح المذهب السياسي الصحيح في معالجة مشاكل الامة والاممية.

ورغم اننا لانجد لهذه التصورات السياسية شكلاً واضحاً وبارزاً في المصادر الاسلامية، إلا ان علينا اكتشافها وتحديدتها.

ومن هنا فاننا سنضع — ان شاء الله تعالى — هذا الكتاب في قسمين: —

القسم الاول: الاصول النظرية للمذهب، نتناول فيه التصورات السياسية الاسلامية

التي يبتني عليها المذهب السياسي .

القسم الثاني: المذهب السياسي في الاسلام.

وفي هذا القسم نبحث:

اولاً: مبادئ السياسة الاسلامية.

ثانياً: اطروحة نظام الحكم.

القسم الاول
الاصول النظرية للسياسة الاسلامية

العقيدة الاسلامية في الله، والانسان، والكون هي الاصول النظرية العامة التي يعتمد عليها النظام الاسلامي عموماً سواء في المجال السياسي أو غيره.
الآننا نفترض في هذا الكتاب الفراغ عن تلك الاصول العامة.
إنما نتناول الاصول النظرية الخاصة بالمجال السياسي، والتي لا تبحث عادة في كتب العقيدة الاسلامية.

ومن هنا سنضع ابجاثنا في الفصول التالية:

١- طبعة القوانين الاجتماعية.

٢- ماهي المشكلة السياسية؟.

٣- عوامل الصراع السياسي.

٤- اطروحة الحل.

٥- تفسير ظاهرة الدولة.

٦- تقييم ظاهرة الدولة.

٧- الدولة وانواع الصراع.

٨- الأمة.

٩- القومية.

١٠- المواطنة.

النظريات السياسية المعاصرة:

ويجب ان نشير أولاً الى اننا نهدف لدراسة سياسية مقارنة، الامر الذي يدعونا قبلاً الى التعرف على النظريات السياسية المعاصرة.

لكن ماهي هذه النظريات؟.

فيما عدا النظرية السياسية الاسلامية، توجد امامنا النظرية السياسية الماركسية، كما

يمكن ان نضع الى صف ذلك ايضاً النظرية السياسية الغربية. الآ أن ما يلاحظ هو صعوبة تحديد مدرسة ثابتة ونظرية سياسية متكاملة يتفق عليها علماء الغرب. ان هناك عشرات العلماء، وعشرات النظريات، وعشرات المذاهب تقترب احياناً وتتباعداً احياناً أخرى الى درجة التضاد. ان هذا التوزع والتشتت شمل كل المجالات العلمية، الفلسفة، السياسة، التربية، الاخلاق، التاريخ، النفس، القانون وغيرها. وعلى ذلك فان من الصعب — كما لاحظ علماء السياسة — العثور على نظرية سياسية موحدة يمكن ان نصلح عليها بـ (النظرية الغربية). ومع ذلك فنحن نعتقد ان بالامكان تحمل قسط كبير من المعاناة لاكتشاف تلك النظرية الموحدة ولو في اتجاهها العام، وطريقها في التفكير. ان هناك خطوطاً عريضة يلتقي عندها علماء السياسة الغربيون. ويمثلون منحى آخر غير ما تجري عليه السياسة الماركسية.

ومن هنا فاننا نعطي لانفسنا الحق في اعتبار (النظرية الغربية) هي نظرية تقف في الصف المقابل للنظرية الماركسية، وللنظرية الاسلامية بالطبع.

إلا ان موضوعية البحث تفرض علينا الاشارة الى هذه الحقيقة:

إن ما نطلق عليه النظرية الغربية لا يعبر عن اتفاق عام من قبل علماء الغرب، ولا يمثل نظرية متكاملة وشمولية، انما يمثل على احسن التعابير الاتجاه السائد في الغرب، والخطوط العريضة المشتركة.

الفصل الاول

طبيعة القوانين الاجتماعية

لم يكن البحث السياسي بحثاً في القوانين الاجتماعية عموماً، إلا أن الباحث السياسي مضطر في البداية لأن يكون صورة عن طبيعة هذه القوانين، هل هي حتمية أم نسبية؟.

ثم قبل ذلك هل هناك قوانين وضوابط تتحكم في مسيرة الانسان ام لا؟.

الباحث السياسي مضطر لتناول هذا الموضوع من حيث ان الظواهر السياسية التي يبحث عنها هي ظواهر اجتماعية خاصة في مجال الحكم والسلطة. اذن لم يكن البحث السياسي بعيداً ولا مفصلاً عن البحث في القوانين الاجتماعية.

وليس من مهمتنا الخوض في بحث القوانين الاجتماعية، فاننا لانريد ان نكتب في علم الاجتماع، ان ما يهنا —من حيث ارتباطه بالنظرية السياسية— ثلاث مسائل.

الاولى: هل يخضع المجتمع الانساني لقوانين ثابتة؟.

الثانية: واذا كانت هناك قوانين فما هو موقع الانسان، والارادة الانسانية فيها؟ وهل تجري هذه القوانين وتحكم بعيداً عن مساهمة الارادة الانسانية؟.

الثالثة: ونتيجة ذلك هل يملك الانسان القدرة على تحديد مصيره، ورسم مستقبله، ام ان الطبيعة هي صاحبة القرار في تحديد مصيره؟.

هذه مسائل ثلاث نطلب فيها وجهة النظر الاسلامية. فالاسلام اذا كان يطمح للتغيير، والتصحيح، ورسم مستقبل الانسان والأخذ بيده الى المجتمع الامثل، فان ذلك يبدو عبثاً اذا لم يكن التغيير الاجتماعي ممكناً في نظر الاسلام، واذا لم يكن التحكم في القوانين الاجتماعية داخلاً تحت قدرة الانسان.

كما ان من المهم أن نعرف: كيف يريد الاسلام القيام بمهمة التغيير؟.

هل بعيداً عن الارادة الانسانية؟ أم من خلال هذا الانسان، وبواسطة ارادته؟.

ومن ناحية ثالثة، فهل الأطروحة الإسلامية محاولة للإصلاح والتغيير من فوق القوانين الاجتماعية أم من خلال تطبيقاتها وإيجاد شروطها الموضوعية؟
سندرس هذه المسائل تباعاً— إن شاء الله تعالى.

القوانين الاجتماعية:

كما إن لكل شيء في هذا الوجود قوانينه، فإن المجتمع الإنساني هو الآخر له قوانينه التي تحكمه.

لقد اوضحت هذه الحقيقة مسلمة مفروغاً عنها لدى العلماء، رغم انه لم يكن ذلك ثابتاً ماقبل (النهضة العلمية)؛ فقد كان العلماء يومذاك، يفترضون العفوية في حياة المجتمعات الإنسانية وتطوراتها، أو بالاحرى لم يدركوا وجود الضوابط والسنن التي تحكمها.
وإذا تجاوزنا المؤرخ الإسلامي الكبير (ابن خلدون)، فيمكن ان يعد (مونتسكيو ١٦٧٩م — ١٧٥٥م) هو أول من لاحظ واكد ودرس هذه الحقيقة.
ومها يكن فان المسألة اصبحت موضع وفاق لدى كل علماء الاجتماع في العصر الحديث.

وبهذا الصدد نحن نسأل عن التصور الإسلامي حول هذا الموضوع، فالرؤية الإسلامية هل تؤمن بوجود قوانين اجتماعية؟

نستطيع ان نقرر ببساطة ان الاسلام أكد وفي اكثر من مجال، وقبل ان يكتشف انسان العصر الحديث القوانين الاجتماعية، ويعرف علم الاجتماع، اكد الاسلام من قبل ان الوجود الإنساني محكوم لقوانين و سنن تخضع لها مسيرته.
وفي القرآن تصريحات عديدة على وجود هذه السنن:
قال الله تبارك وتعالى:

«لكل امة أجل، اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون» ٤٩/يونس.
ففي هذه الاية وفي آيات اخرى مماثلة تأكيد على سنة تحكم الامم وفي ضوء تلك السنن فان لكل أمة عمرها وموعدها نهايتها.
وفي آية اخرى:

«وان كادوا ليستفزونك من الارض، ليخرجوك منها، واذ لا يلبثون خلافك الا قليلاً، سنة من قد ارسلنا قبلك من رُسُلنا ولا تَجِدُ لِبُيُوتِنَا تَحْوِيلاً» سورة الاسراء/٧٦—٧٧.
«ولقد كُذِّبَتْ رُسُلٌ من قبلك فصبروا على ما كُذِّبُوا وادؤوا حتى أتاهم نصرنا ولا مَبْدَلَ لكلمات الله، ولقد جاءك من نبي المرسلين» الانعام/٣٤.

وهناك آيات استعرضت نماذج من سنن التاريخ كما في قوله تعالى:

«ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم».

وحول هذا الموضوع كتب الشهيد العظيم والمفكر العظيم السيد الصدر قائلاً بعد استعراض عدة من الآيات الكريمة:

«من مجموع هذه الآيات يتبلور المفهوم القرآني... وهو تأكيد القرآن على ان الساحة التاريخية لها سنن وضوابط كما يكون هناك سنن وضوابط لكل الساحات الكونية الاخرى...»
واضاف الى ذلك قوله:

«وهذا المفهوم القرآني يعتبر فتحاً عظيماً للقرآن الكريم... لاننا محدود ما نعلم، القرآن أول كتاب عرفه الانسان اكد على هذا المفهوم وكشف عنه، وأصر عليه وقاوم بكل ماله من وسائل الاقناع والتفهم؛ قاوم النظرة العفوية أو النظرة الغيبية الاستسلامية بتفسير الاحداث...» (١)

أما عن تشخيص هذه القوانين والسنن، وما كشفه القرآن الكريم منها فذاك ما نتركه لبحث آخر خارج هذا الكتاب.

أما هنا فنكتفي بالقول ان المجتمع الانساني في التصور الاسلامي يخضع لسنن وقوانين ثابتة ومحددة.

موقع الانسان في القوانين الاجتماعية

لقد سجل (مونتسكيو) فرقاً بين القوانين الاجتماعية والقوانين الطبيعية، من حيث ان الاولى ليست حتمية ولا دائمة بخلاف القوانين التي تحكم عالم الطبيعة.
اما الاتجاه الوضعي الذي حمل لواءه اكثر من واحد من الوضعيين من امثال (سان سيمون ١٧٦٠-١٨٢٥ م) و(أوجيت كونت ١٧٦٨-١٨٥٧ م) فانه يرفض هذا الفرق الذي ذكره مونتسكيو.

فالقوانين الاجتماعية في الاتجاه الوضعي هي ايضاً حتمية ومطلقة لا تقبل التحدي والتلاعب. ويذهب الاتجاه الوضعي —من ناحية اخرى— الى ان هذه القوانين لا تخضع ولا تتأثر بإرادة الانسان، انها فوق الارادة الانسانية، ودور الانسان تجاهها دور القابل فقط لادور الفاعل، ودور المتأثر فقط لادور المؤثر.

(١) ندعو القارئ الكريم لمراجعة ما كتبه الشهيد الصدر في «مقدمات في التفسير الموضوعي» حول هذا الموضوع.

ان هذه القوانين تخضع لظروف وشروط موضوعية لا يدخل فيها موقف الانسان نفسه. ان حركة التطور الاجتماعي ماضية قديماً، وغير عابئة بالانسان، وهي فوق الاخلاق والفلسفة والمبادئ والاهداف والمصالح والارادات والمواقف، وكل املاءات الضمير الانساني، وارادات الانسان.

«ان المجتمع السياسي — كالطبيعة سواء بسواء — يخضع لقوانين سببية تحكمه سكوناً وحركة على فارق واحد هو ان الواقع الاجتماعي يمثل اقصى درجات التركيب، ذلك أن قوامه — على عكس الطبيعة — كائنات عاقلة تفكر وتتطور، تتصرف، تأمر وتؤتمر بإرادة واعية، وهو امر يعقد الواقع الاجتماعي فيشق على الباحث — تبعاً لذلك — الكشف عن قوانينه» (١)

وفي ضوء هذه النظرية يجب ان نستبعد العوامل الثافية، والاخلاق، والفلسفة، والضمير الانساني، نستبعدا من التأثير في التقلبات والاحداث الاجتماعية والسياسية. وهكذا فصلت الوضعية بين التاريخ الانساني وبين ارادة الانسان، وهذا هو ما اتجهت اليه الماركسية ايضاً.

و اذا كان هذا الرأي يبدو مفراطاً في اهمال ارادة الانسان، وتناسي قدرته على صنع التاريخ وكتابة المسيرة، الذي يتضح من خلال النظر الدقيق في سجل الحوادث الاجتماعية والتاريخية التي شهدتها الانسان، والتي ثبت فيها دور ارادة الانسان المتفجرة، امة أو فرداً، على شكل ثورات جذرية، او حركات اصلاحية، او نشاطات عسكرية؛ واذا كان هذا الرأي ايضاً يتناسى العوامل الثقافية والفكرية والنفسية في احداث التاريخ والامم... فان الوضعية ومعها الماركسية اضطرت الى القول بان ارادة الانسان — التي اكدت انها هي صانعة التاريخ — وهكذا العوامل الثقافية والنفسية في امور فرضتها الطبيعة، ودفعت اليها عوامل اقتصادية وطبيعية غير خاضعة لارادة الانسان. وهكذا تكون النتيجة أن ارادة الانسان عاجزة عن رسم تاريخه، طالما تخضع كل الامور بما فيها الارادة نفسها الى عوامل طبيعية خارجة عن هذا الانسان.

ان كل الظواهر الانسانية — اذن — نتاج الحتمية الطبيعية. لقد كتب ماركس في ذلك قائلاً:

«ان البشر الذين يقيمون علاقات اجتماعية حسب انتاجهم المادي، ينشؤون ايضاً هم

(١) انظر بهذا الصدد المراجع التي سجلها الدكتور محمد طه البدوي في كتابه (اصول علوم السياسة) ص ٩

أنفسهم المبادئ والأفكار والشؤون الفكرية على حسب علاقاتهم الاجتماعية» (١)
وهكذا كتب (كونستانينون):

«ينبغي البحث عن منبع الأفكار الاجتماعية والسياسية والحقوقية والدينية في الاقتصاد
قبل كل شيء» (٢)

والآن نعود الى التصور الاسلامي عن المسألة: بالتأكيد فان الاسلام يرفض كثيراً
الاتجاه الوضعي والماركسي في تفسير التاريخ، وقوانين المجتمع الانساني.
فالاسلام في الوقت الذي يؤمن بخضوع المجتمع الانساني لقوانين تحكمه، يؤمن من ناحية
اخرى بأن هذه القوانين لا تتجاوز الانسان، ولا تسحق ارادته، لان ارادة الانسان، و
تصميمه هو الذي يهيئ للقوانين الاجتماعية ظروفها الموضوعية؛ والفرق بين القوانين
الطبيعية والقوانين الاجتماعية ان الظروف الموضوعية للاولى هي امور مادية طبيعية، بينما
الظروف الموضوعية للثانية هي امور ارادية وخاضعة لهذا الانسان نفسه.
اذا كانت الوضعية والماركسية لم تفرق بين القوانين الاجتماعية والقوانين الطبيعية و
اعطت لكل منهما حتمية مطلقة سواء بسواء فان الاسلام له رأي آخر في ذلك.
ويمكن ان نعثر على النقطة الجوهرية في الفرق بين القوانين الطبيعية والقوانين
الاجتماعية في الحقيقة التالية:

ان العلاقات في عالم الطبيعة هي علاقات نتيجة بسبب:

الانفجار نتيجة تراكم الضغط.

والاعصار نتيجة انخفاض الضغط.

والانجماد نتيجة برودة الطقس.

والتبخر نتيجة درجة حرارة معينة... وهكذا دائماً، اسباب طبيعية لها نتائج طبيعية.

اما في مجال التاريخ الانساني، اي في مجال العلاقات الاجتماعية فان هناك نمطاً آخر
من العلاقات. هناك علاقة نشاط بهدف، تحرك بغاية، ان هذا النحو من العلاقة موجود في
عالم الانسان وحده، فعلى ضوء الاهداف المستقبلية، والطموحات القريبة أو البعيدة، يرسم
الانسان مواقفه وعلاقاته.

(١) بؤس الفلسفة/ كارل ماركس.

(٢) دور الأفكار التقدمية في تطور المجتمع.

وعلى ذلك فإن القوانين الاجتماعية تتخذ شكل الحتمية المشروطة والحتمية المطلقة (١) حيث تكون ارادة الانسان قادرة على التصرف في القانون الاجتماعي، ذلك ان ارادته و اختياره وموقفه هو الشرط الموضوعي في القانون.
انظر في ذلك قوله تعالى:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرَ أَمْرَهُمْ» سورة الرعد/ ١١.
«وَأَن لَّوِ اسْتَغَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِينَهُمْ مَّاءً غَدَقًا» سورة الجن/ ١٦.
«وَإِذَا اردنا أَن نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا»
سورة الاسراء/ ١٦.
القدرة على التغير:

وحيث كانت القوانين الاجتماعية —حسب التصور الاسلامي— لا تعبر عن حتمية مطلقة، بل تخضع لشرطها الموضوعي وهو ارادة الانسان، من هنا فقد آمن الاسلام بقدرة هذا الانسان على تغيير اوضاعه الاجتماعية بالشكل الذي يصمم عليه.
ان القوانين الاجتماعية لا تكبل يد الانسان ولا تقف امام خلاقته وقدرته على التغير، بل انه قادر لا على تحدي تلك القوانين الاجتماعية والخروج عليها، وانما قادر على تسييرها وخلق شروطها المناسبة والتعجيل في مسيرتها نحو الافضل.
اذن فالانسان هو عنصر فاعل في التطورات التاريخية وليس مجرد عنصر قابل، وفي هذا يفترق الاسلام تماماً عن الماركسية والوضعية.

ومن ناحية ثانية فاذا كان الانسان هو عنصر الفعل والحركة، وهو اساس الانطلاقة في حركة التاريخ —وليس الطبيعة— فان التطور التاريخي، والتحول الاجتماعي، لا يحدث —اذن— بقهر الطبيعة وحتميتها، كما لا يمكن ان يحدث لوحده. الانسان هو صاحب الفعل في الحدث الاجتماعي، واذن فلا يمكن ان نرسم للانسانية مسيرة محددة، ومستقبلاً مرسوماً سلفاً بقطع النظر عن تدخل الانسان نفسه، وفاعلية ارادته واختياره.
ولقد اكتشفت الماركسية خطأها حينما اعتقدت بان المجتمع الانساني سيتحول بفعل ما اسمته بـ (الحتمية التاريخية) ومنطق الديالكتيك من مرحلة الرأسمالية الى الاشتراكية ثم الى الشيوعية العالمية.

لقد اكتشفت انها كانت غارقة في خيال حينما بشرت بالثورة العمالية العالمية التي

(١) ندعو القارئ لمراجعة ما كتبه الشهيد الصدر في (مقدمات في التفسير الموضوعي).

تتحقق على يدها الشيوعية العالمية، تلك الثورة التي تفرضها وتحتّمها وسائل الانتاج، والعلاقات الانتاجية، فلقد مضى اكثر من نصف قرن على ثورة اكتوبر الروسية ولا توجد اليوم اية بشائر للثورة العمالية العالمية.

ولقد كان من المفروض حسب الطريقة الماركسية في التفكير أن لا تتأخر الثورة كثيراً سيما وان شروطها الاقتصادية كاملة تماماً في اكثر بلدان الغرب المتطورة.

اما حسب التصور الاسلامي فالارادة الانسانية هي صاحبة القرار في التحول الاجتماعي.

والارادة الانسانية ليست نتاج لعوامل طبيعية اقتصادية، او جغرافية، أو سيكولوجية كما حاولت ان تشرحه الماركسية.

واذن فلا نستطيع ضبطها في الزمان والمكان المحددين، كما فعلت الماركسية.

نذكر تحديث القرآن الكريم عن هذا التصور الاسلامي بقوله:

«أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْمِ البَاسَاءِ والضَّرَّاءِ وَكُنْزَلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ إِنْ نَصْرَ اللَّهُ قَرِيبٌ» سورة البقرة/ ٢١٤.

وفي آية اخرى:

«ذَلِكَ بَأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرَ أَمْرَهُمْ» سورة الانفال/ ٥٣.

وحسب ماتفيد هاتان الآيتان فان كل تحول اجتماعي سواء الى الافضل أو الى الاسوء هو بفعل الانسان واختياره.

ويجب ان نشير بهذا الصدد الى ان هذه النقطة هي من أروع ما يمكن ان يشهد على ان حضارة الاسلام هي حضارة ثورية، تغييرية هادفة.

وعند هذه النقطة بالذات تتكسر كل التضليلات والاقاويل التي تتهم الاسلام بالرجعية والجمود.

كما يجب ان نشير ايضاً الى حقيقة اخرى:

هي ان الماركسية أدركت خطأها، فاعترفت أخيراً بحقيقة الدور الانساني الفعال في التاريخ.

لقد كتب ستالين يقول:

«ان المجتمع غير عاجز امام القوانين وأن في وسعه، عن طريق معرفة القوانين الاقتصادية، و

بالاستناد اليها ان يحده من دائرة فعلها، وان يستخدمها في مصلحة المجتمع، وان يروضها مثلاً
بجري حيال قوى الطبيعة وقوانينها» (١).

وكما كتب بوليتزر:

«إنّ المادية الجدلية في تأكيدها للطابع الموضوعي لقوانين المجتمع تؤكد في نفس الوقت
الدور الموضوعي الذي تلعبه الافكار، يعني النشاطات العلمية الواعية، مما يتيح للناس ان يؤخروا
أو يقدموا، وان يشجعوا أو يعرقلوا تأثير قوانين المجتمع» (٢).

وفي هذين التصريحين يتضح تماماً مدى التراجع أو التناقض عن مبدأ (الحتمية
التاريخية) الذي التزمت به الماركسية، وراهنّت — على اساسه — على التحول الشيوعي
العالمي، وعلى مستقبل البشرية كاملة.

موقع التدخل الإلهي:

بقي جزء آخر في النظرية الاسلامية هو الجانب الإلهي في عمل القوانين الاجتماعية.
يجب ان نفهم أولاً انه لا تناقض بين ارادة الله ومشئته، وبين القوانين الاجتماعية،
فان القوانين الاجتماعية هي تجسيد لارادة الله وليست هي غيرها.

فالاسلام في الوقت الذي يؤمن بقوانين وسنن تحكم حياة المجتمع الانساني، وتاريخه،
يؤمن ايضاً بان الله تبارك وتعالى هو اليد التي سنّت تلك القوانين، واعطتها صفتها القانونية.

ولكن يبقى هذا السؤال:

هل تستطيع الارادة الإلهية ان توقف عمل هذه القوانين؟.

وهل تستطيع الارادة الإلهية ان تتجاوز هذه القوانين وتحكم لامن خلالها وانما من
فوقها؟.

الحقيقة ان هذا السؤال لا يخص القوانين الاجتماعية وحدها، وانما يتعداها الى كل
قوانين الطبيعة، فهنا ايضاً يرد السؤال:

هل تستطيع الارادة الإلهية ان توقف عمل القوانين الطبيعية؟.

وهل تستطيع الارادة الإلهية ان تتجاوزها؟.

تجاه هذين السؤالين يمكن القول:

ان الارادة الإلهية تتدخل في عالم الانسان، وفي عالم الطبيعة بنحوين من التدخل:

(١) دور الافكار التقدمية في تطوير المجتمع / ٢٢.

(٢) المادية المثالية في الفلسفة / ١٥٢.

الاول: التدخل غير المباشر، اي من خلال القانون الطبيعي، والاجتماعي، بايجاد ظروفه وشروطه الموضوعية.

الثاني: التدخل المباشر الذي يتجلى فيه دور الارادة الالهية فوق القانون، وتحجب الارادة الالهية عمل القانون نفسه سواء الطبيعي او الاجتماعي .
و يقول احد شراح الماركسية (زينوفيف):

«ان صرخة الغضب المشحونة بالعقد هي لذتنا وامتعتنا».

يمكن ان نذكر بهذا الصدد مجموعة من الآيات التي تشير الى نماذج من التدخل الإلهي المباشر كما في قوله تعالى:

«وما رميت اذ رميت، ولكن الله رمى».

«اذ تستغيثون ربكم، فاستجاب لكم اني مُمَدِّكُمْ بِالْيَدِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدَفِينَ»
سورة الانفال / ٩.

«فأرسل عليهم طيراً أبابيل ترميهم بحجارة من سجيل».

«قلنا يا نار كوني برداً وسلاماً على ابراهيم».

«وما النصر إلا من عند الله العزيز الحميد».

«فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين».

في هذا الضوء نستطيع ان نقرر قاعدة عامة هي : ان التحول الاجتماعي، والتطور التاريخي يخضع لعنصرين:

عنصر الانسان، وعنصر الله.

ولكن التدخل الإلهي ليس ارتجالياً، واعتباطياً. ان التدخل الإلهي نفسه تعبير عن قانون من القوانين الاجتماعية حسب لتصور الاسلامي .

كما ان التدخل الالهى نفسه خاضع لشروط وضوابط وضعتها الارادة الالهية المقدسة، ويكون بمقدرة الانسان العمل على توفير تلك الشروط والضوابط ومن ثم تأتي عملية التدخل الالهى .

ومن هنا يلاحظ ان عنصر التدخل الالهى رغم ما فيه من غيبية وارتباط بعالم القدرة اللامتناهية، ليس مفصلاً عن ارادة الانسان واختياره.

وحيث كنا لانقصد الدخول في تفاصيل هذا البحث، انما نستعرضه بوصفه قانوناً عاماً يدخل في صميم نظرية الاسلام عن القوانين الاجتماعية، وتاريخ الامم، لذا افسوف نكتفي بالاشارة الى بعض الدلائل عليه من القرآن الكريم، والتي تؤكد عدم انفصاله عن ارادة

الانسان:

قال تعالى:

«ان تنصروا الله ينصركم ويثبت اقدامكم».

«وان لو استقاموا على الطريقة لاسقيناهم ماءً غدقاً».

«وتلك القرى اهلكناهم لما ظلموا وجعلنا لمهلكهم موعداً» سورة الكهف / ٥٩.

ففي مجموع هذه الايات نلاحظ ان حركة الانسان هي التي تحقق الشرط الموضوعي للتدخل الالهي. الانتصار لله ولكلمة الله، والاستقامة على طريق الله، وتحمل المعاناة في هذا السبيل، هي من دواعي التدخل الالهي.

وهكذا ايضاً البعد عن الله، والانحراف عن طريق الله، وظلم الانسان نفسه وربه هو الشرط في التدخل الالهي المعاكس.

خلاصة واستنتاج:

لقد أصبح بمقدورنا في ضوء العرض السريع المتقدم أن نضع النقاط التالية حول التصور الاسلامي عن القوانين الاجتماعية وطريقة عملها.

اولاً: يخضع المجتمع الانساني لقوانين وسنن تحكمه.

ثانياً: لا تتمتع هذه القوانين الاجتماعية —خلافاً للقوانين الطبيعية— بحتمية مطلقة مفروضة على هذا الانسان، انما هي حتمية مشروطة والارادة الانسانية هي التي تتحكم في الشرط.

ثالثاً: ان هذه القوانين هي انعكاس وتعبير عن ارادة الله، وليست مفصولة عنها.

رابعاً: ان الارادة الالهية حاكمة على هذه القوانين، وقادرة على ايقاف عملها، و تجاوزها.

خامساً: يخضع التحول الاجتماعي الى عنصر انساني وعنصر إلهي.

الفصل الثاني

«المشكلة السياسية»

ان تحديد المشكلة السياسية من شأنه أن يساهم في وضع الحل لها.
ومن هنا فان منهجية البحث تفرض علينا الوقوف عند هذه النقطة بالذات.

ماهي المشكلة السياسية؟:

ليست المشكلة السياسية ذات طبيعة اخرى غير طبيعة المشكلة الاجتماعية انما هي وجه من وجوهها، وحلقة من حلقاتها. فاذا كانت المشكلة الاجتماعية هي مشكلة (علاقة الانسان بالانسان) فان المشكلة السياسية هي ما يتعلق بجانب الحكم والسلطة من هذه العلاقة.

لقد واجه الانسان مشكلة في علاقته بأخيه الانسان؛ لقد وجد ان حقوقه مهددة بالخطر! لامن قبل الطبيعة، بل من قبل الانسان نفسه فهناك تعارض مصالح، وتزاحم مصالح؛ و هناك آمال ورغبات يحملها هذا الانسان لا توفرها الطبيعة له، من هنا سينشأ التسابق، والاختلاف، والصراع بين الانسان وأخيه الانسان.

والامر الذي ساهم في تعقيد المشكلة اكثر أنه لا توجد حدود وضوابط معلومة لحقوق الانسان التي يجب ان تحفظ له.

ان دائرة حقوق الانسان وحدودها هي الاخرى محل اختلاف، ووجهات نظر متعددة، الامر الذي ساهم الى حد كبير في اعضال المشكلة الاجتماعية ومواجهة الصعوبة البالغة في حلها.

فلم تكن المشكلة فقط ان بعض الناس يتجاوزون على حقوق الغير، ويهضمون حقوقهم المشروعة لهم بالاساس؛ انما اتخذت المشكلة بعداً آخر وانبثق السؤال التالي:
ماهي تلك الحقوق؟ وما هي درجة الالتزام فيها؟ وعلى اي حال فني (علاقة الانسان

بأنحيه الانسان) لوحظ ان حقوقه مهددة بالخطر من قبل نفس الوسط الاجتماعي الذي يعيشه. هذه هي المشكلة الاجتماعية بشكل عام. ولقد انعكست هذه المشكلة على مجال الحكم والسلطة حين اختيار الانسان لنفسه بشكل عفوي أو متعمد— ظاهرة السلطة وجهاز الحكومة في محاولة لحل المشكلة الاجتماعية. هنا تبلورت المشكلة السياسية:

الصراع على السلطة.

الصراع مع السلطة.

الصراع الدولي.

الصراع على شكل الحكم وطبيعته.

ان هذه الدوائر الاربع هي التي استوعبت المشكلة السياسية.

١- الصراع على السلطة:

السلطة بطبيعتها مصدر قوة، وهي تتيح لذويها فرصاً كبيرة للاستغلال والانتفاع، ومن ناحية ثانية فان السلطة سيادة، والانسان ذاتاً ميال الى السيادة. ومن هنا فقد انفتحت على الانسان باب جديدة للصراع هي (الصراع على السلطة). فاذا كانت السلطة مصدر قوة، ومصدر سيادة فمن هو الأحق بها؟. واذا كان الانسان بطبيعته طموحاً الى السيادة والى القوة، فمن الطبيعي أن نفترض حلول الصراع في الطريق الى السيادة والى القوة.

٢- الصراع مع السلطة:

والسلطة مصدر فرض، وتحميل مسؤوليات، واصدار أوامر، ووضع حدود. والذين يتربعون على عرش السلطة مهما بلغوا من النزاهة والعدالة، فانهم —وبمقتضى موقعهم— عاملين على تحديد الحريات، ووضع الضوابط والالتزامات، فكيف اذا أساء الظن بهؤلاء المتسلطين؟.

من الطبيعي —اذن— ان يدخل الانسان في صراع مع السلطة حينما تتجاوز، وتشغل، ولا تراعي الحقوق الطبيعية للآخرين.

بل من الطبيعي الى حد كبير ان نفترض الصراع مع السلطة حتى تكون سلطة قانونية ملتزمة وعاملة؛ ذلك ان السلطة —كما لاحظ علماء السياسة— هي تحديد للحريات، أو كما عبروا تتناقض مع الحرية، وهي من أجل الحفاظ على الصالح العام، وحفظ السلام الاجتماعي مضطرة لان ترسم الضوابط، وتضع الحدود، لتسير الحياة الاجتماعية دونما

اصطدام أو فوضوية. وهذا أمر قد يفهمه الكثير من الناس بوصفه مضايقة لهم أو تعدياً على حقوقهم وحريتهم الطبيعية المشروعة. «يا حشرة على العباد ما يأتهم من رسول إلا كانوا به يستهزئون». ٣٠/ سورة يس.

وهكذا فإن الصراع مع السلطة— سواء باشكاله العنيفة والصريحة، أو باشكاله الباردة والخفية— هو مسألة طبيعية ومتوقعة، سيما ونحن لانفترض في هذا الانسان الكمال المطلق، ولا سيما حين لا تكون حقوق الانسان وحدودها وابعادها متضحة كل الوضوح.

«وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتَّتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً» ٤٠/ سورة الحج.

٣— مشكلة الحكم:

والسلطة تهدف الى حل المشكلة الاجتماعية، وتأمين حقوق الانسان في علاقته مع اخيه الانسان.

لكن ما هو السبيل الى هذا الهدف؟

وما هو الشكل الذي يتعين على السلطة اتخاذه من أجل حل المشكلة؟.

الطبيعة لا تفرض شكلاً محددًا والانسان غير متأكد، ولا متفق مع ابناء جنسه على الشكل الافضل في الحكم.

والذين ييدهم جهاز الحكم كغيرهم من هذه الناحية على حد سواء، وهم اضافة الى ذلك معرضون للوقوع في خطأ، والوقوع تحت التأثير.

اذن فقد انفتحت على الانسان ابواب مشكلة جديدة هي الصراع على شكل الحكومة، و كيفية الحكم.

«ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون». ٥٠/ المائدة.

«وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ» ٤٨/ النور.

٤— مشكلة الصراع الدولي:

والصراع على السلطة ومع السلطة، وعلى كيفية الحكم ينعكس في دائرة أوسع، هي دائرة الأمم والشعوب، الامة مع الامة الاخرى، والشعب مع الشعب الآخر.

صراع في داخل الامة نفسها، وصراع بين الامم. وهذا هو ما اطلقنا عليه عنوان (الصراع الدولي)، انه انعكاس للصراعات الثلاثة السابقة.

ولا نريد ان ندخل هنا في حديث عن ان الشعوب هي اطراف هذا الصراع أو الحكومات وحدها. انه مهما يكن الامر فان واقع هذا الصراع الدولي أنه انعكاس للصراعات

المتقدمة مع السلطة وعلى السلطة وعلى كيفية الحكم . غاية الامر في دائرة أوسع، وفي محيط اكبر، محيط الامم المتعددة والمتقابلة .

ماهي العلاقة بين الشعوب؟

وحينما تنزاحم المصالح بينها في ثروات الطبيعة المحدودة فما هي الحقوق الطبيعية لكل شعب؟ وما هي الاولويات؟ .

وهكذا ايضاً، أيّ الشعوب هي صاحبة الحق في فرض الكلمة، والقيومة على المسيرة الانسانية؟ وهل هناك شعب يمتاز بهذه الصفة؟ .

هذا هو المجال الرابع للمشكلة السياسية .

وتبعاً لهذه المجالات الاربعة فاننا مدعوون لدراسة الامور التالية :

١- تفسير ظاهرة الدولة .

٢- تقييم ظاهرة الدولة .

٣- الدولة وانواع الصراع .

٤- الامة .

٥- القومية .

٦- المواطنة .

وقبل الدخول في هذه الابحاث نتمهد لذلك ببحث عوامل الصراع السياسي أولاً، ثم الاطروحات الكبرى التي عرفت البشرية لحل هذا الصراع .

الفصل الثالث

عوامل الصراع السياسي

إذا كان الصراع السياسي يمثل ظاهرة اجتماعية متأصلة فقد جهد كل من علماء السياسة والاجتماع في اكتشاف العوامل التي تدعولخوض هذا الصراع المبرر المزمّن. ولقد لوحظ تجمع عدة عوامل، وفي ظروف واحدة أو مختلفة، تدعولهذا الصراع، وفي هذا المجال فقد برزت عدة نظريات تختلف مع بعضها في تركيزها على هذا العامل أوذاك .

النظريات الواحدة والتعددية:

والتصنيف السائد والمتداول للنظريات الموجودة حول هذا الموضوع هو تصنيفها الى النظريات الواحدة والنظريات التعددية، اي النظريات التي تؤمن بالعامل الواحد، والنظريات التي تؤمن بالعامل المتعدد.

وتقف على قمة النظريات الواحدة النظرية الماركسية التي ترجع هذا الصراع الى العامل الاقتصادي الذي يمثله التناقض بين شكل الانتاج، وطريقة التوزيع. كما تقف في هذا الصف ايضاً نظريات اخرى امثال نظرية فرويد في العامل الجنسي، والنظرية العرقية، وغيرها.

وفي مقابل ذلك تلتزم النظرية التعددية (التي تسود في الغرب باستثناء الفرويديين) بأن من الخطأ حصر عوامل الصراع السياسي في عامل واحد، سواء كان الاقتصاد، أو الجنس، أو غيرها.

انما تتطافرعدة عوامل سيكولوجية، وبيولوجية، وجغرافية، وثقافية، واقتصادية، و اجتماعية وغيرها، لتنتهي مجموعها الى ديمومة الصراع الانساني.

نظريات العامل الطبيعي والعامل الانساني (١):

نجد ان التصنيف الافضل هو تصنيف النظريات الباحثة عن عوامل الصراع السياسي الى نظريات العامل الطبيعي ونظريات العامل الانساني.

ان العودة بالصراع الى عوامل خارج ارادة الانسان واختياره يعني الالتزام بنظرية العامل الطبيعي بوصفه المحرك الاساس والشعلة التي توقد نار الصراع، سواء وضعنا العامل الاقتصادي أو الجغرافي، أو الديموغرافي أو غيرها، فاننا في جميع هذه الفروض نرجع بالصراع السياسي الى ما وراء الارادة الانسانية.

اما حين نكتشف وراء تلك العوامل، ومعها، عوامل انسانية يتحكم فيها الانسان نفسه، وتكون هي الجسر الحقيقي التي تعبر عليه تلك العوامل للتأثير في ديمومة هذا الصراع و احداثه، فحينئذ نكون قد وضعنا العامل الانساني على اعتباره انه هو العامل الاساسي في حركة الانسان الاجتماعية والسياسية.

وفي هذا الضوء سننظر اين تقف النظرية الماركسية، والنظرية الغربية، والنظرية الاسلامية.

وفي هذا الضوء ايضاً نحاول تقييم هذه النظريات والحكم عليها.

١- النظرية الماركسية:

الصراع السياسي هو مظهر من مظاهر التاريخ الانساني، والماركسية تفسر التاريخ كله على أساس اقتصادي، و على هذا فان الصراع السياسي اذن هو من فعل العامل الاقتصادي.

وبشكل سريع ومختصر نستطيع أن نشرح النظرية:

تفترض الماركسية ان طبيعة الاشياء تفرض تناقضاً بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج (٢).

(١) ان تقسيم النظريات على اساس وحدة العامل وتعددده. قسمة صحيحة إلا انها لا تخدم الغرض الذي يتوخاه العالم الاجتماعي والسياسي من هذا البحث، فهي لا تكشف عن فوارق جوهرية حقيقية بين النظريات، بخلاف تصنيف النظريات الى نظريات العامل الطبيعي والانساني.

(٢) قوى الانتاج هي الوسائل التي يعتمدها الانسان في الانتاج وفي استثمار الطبيعة من اليد و المحراث، الى الآلات البخارية، و الى الكهرباء، وهكذا حسب تطور الانسان المادي. اما علاقات الانتاج فهي طريقة توزيع الثروة المنتجة، اي علاقات الملكية التي تتخذ اشكالاً مختلفة، الاشاعة، ثم العبودية، ثم الاقطاعية، ثم الرأسمالية، ثم الاشتراكية.

ذلك ان لكل نوع من القوى الانتاجية علاقات خاصة في الانتاج والتوزيع، وحيث ان قوى الانتاج ليست ثابتة وانما هي متطورة، اذن فبمقدار ما تتقدم خطوة الى الامام تكون قد ابتعدت عن علاقات الانتاج والتوزيع التي كانت قائمة اولاً، وأصبحت تتطلب علاقات انتاج جديدة.

ثم ان هذا التناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الانتاج يولد تناقضاً جديداً بين طبقتين في المجتمع.

الطبقة التي تحاول الحفاظ على علاقات الانتاج القائمة لانها تحفظ مصالحها، والطبقة الجديدة التي تتطلب علاقات انتاج وتوزيع جديدة تتوافق مع شكل القوى المنتجة التي تطورت عما قبل.

ان هذا الصراع الطبقي - حسب فهم الماركسية - هو اليد الخفية التي تحرك دولاى الحياة الاجتماعية؛ وهو السر الكامن وراء كل الصراعات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية.

وفي هذا كتب كارل ماركس قائلا:

«ان العلاقات الاجتماعية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالقوى الانتاجية؛ فحين يحصل البشر على قوى انتاجية جديدة تتغير طرز انتاجهم وطرائق كسبهم. وتتغير جميع علاقاتهم الاجتماعية...»

وتذهب الماركسية لأبعد من ذلك فتقول: ان هذا التناقض بين القوى المنتجة، و علاقات الانتاج وما يحدثه من صراع طبقي هو الاساس لكل الظواهر الانسانية بما في ذلك الدين، والفلسفة والاخلاق والثقافة، والفن...
كتب كونستانيوف:

«ينبغي البحث عن منبع الافكار الاجتماعية والسياسية والحقوقية والدينية في الاقتصاد قبل كل شيء» (١)

اما جورج بوليتزرو فانه يقول:

«الاساس هو نظام المجتمع الاقتصادي في مرحلة معينة من نموه.

اما البناء الفوقي فهو النظرات السياسية والقانونية، والمؤسسات السياسية والقانونية وغيرها التي تتعلق بهذا النظام» (٢).

(١) نقلاً عن (دور الافكار التقدمية في تطور المجتمع) / ٤.

(٢) اصول الفلسفة الماركسية/ جورج بوليتزرو وآخرين/ ص ١٢٧.

نستطيع أن نخلص الى هذه النتيجة حسب ماتفهمه النظرية الماركسية:
ان الصراع السياسي بكل اشكاله الآنفة الذكر هو انعكاس للصراع الطبقي.
فالصراع على السلطة هو صراع بين الطبقة التي تملك وسائل الانتاج والطبقة التي لا تملكها. والصراع مع السلطة كذلك ايضاً.

والصراع الدولي هو ايضاً تعبير عن الصراع الطبقي في داخل الامة ذاتها.
كما ان الصراع على كيفية الحكم هو محاولة البرجوازية لفرض نظام حكم يتناسب مع مصالحها الانتاجية، وفي المقابل سعي الطبقة العاملة لفرض نظام حكم جديد يتناسب مع طبيعة القوى الانتاجية الجديدة.

وفي ختام هذا العرض يجب ان نشير الى أن الماركسية لم تنفرد في تأكيدها على العامل الاقتصادي، فكثيرون قبل ماركس أدركوا دور العامل الاقتصادي، والصراع الطبقي في التقلبات السياسية. إلا أن الماركسية امتازت بنقطتين:
الاولى: انها اعتبرت العامل الاقتصادي هو العامل الاساسي، والوحيد وراء تلك التقلبات والتطورات وتكررت للعوامل الاخرى، بل اعتبرتها انعكاساً للعامل الاقتصادي نفسه.

الثانية: كما اعطت الماركسية للطبقة مفهوماً خاصاً حسب علاقات الانتاج ووسائل الانتاج، بينما كان المفهوم السابق على الماركسية يحدد الطبقة على اساس مستوى المعيشة لاعلى اساس وسائل الانتاج.
ملاحظات:

وقبل البدء بالحكم على النظرية الماركسية في عوامل الصراع السياسي نلفت نظر القارئ الى مايلي:

١- تقف النظرية الماركسية في صف نظريات العامل الطبيعي، التي لا ترى للارادة الانسانية دوراً في هذا الصراع، وانما ارادته نفسها تابعة للعامل الاقتصادي، وهكذا حتى ثقافته وأفكاره، وأخلاقه...

٢- والماركسية تقرر حتمية الصراع السياسي. فالتناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الانتاج لا يكف عن تحريك دفة الصراع الطبقي بكل اشكاله بما فيه الصراع السياسي، وسوف يبقى الصراع السياسي حتمياً حتى يصل ركب البشرية الى نهاية ظاهرة الطبقة وانعدامها في مجتمع شيوعي موحد.

وتعتبر عبثاً كل محاولة ترمي الى ايقاف عجلة هذا الصراع مازالت الطبقة موجودة، انها

سوف تصطدم بمقتضيات الطبقة.
انّ علينا ان ندع الباب مفتوحاً امام هذا الصراع . بل علينا — اذا كنا راغبين
في التعجيل بمجتمع الصفاء السياسي — ان نعمل على المبالغة في هذا الصراع ، وتكثيفه كما
يصل المجتمع الى المرحلة التي تأذن بانتفاضة البروليتاريا العالمية .
وفي التفسير الماركسي المتقدم تكون المنفعة هي الدافع الحقيقي وراء الحركة السياسية
في المجتمع .

فالطبقة التي تملك ، والطبقة التي لا تملك — وهما طرفا الصراع — يعنلان معا بدافع
منفعي ، ومن هنا تؤمن الماركسية ان هذه المنفعة في الطبقة العاملة يجب تركيزها من أجل ان
توحد صفوفها وتنهض ضد البرجوازية .

كتب انجلز وهو يحلل ظاهرة الصراع السياسي :
« ان القوة ليست سوى وسيلة ، وان الغاية هي المنفعة الاقتصادية . ولما كانت الغاية اكثر
جوهرية من الوسيلة التي تستخدم لضمائها ، فان الجانب الاقتصادي من المسألة هو اكثر جوهرية
في التاريخ من الجانب السياسي في جميع قضايا السيطرة والاضضاع حتى يومنا الحاضر .
كان الاضضاع دوماً وكالة لإملاء المعدة بأوسع ما في املاء المعدة من مدلول » (١)
والماركسية كما قلنا لا ترفض هذا المنطق النفعي ، ولا تنتفض عليه ، وانما بنفس
الطريقة تسير في معالجة المشكلة .
فقد كتب بوليتزر :

« ان للبروليتارين في جميع بلاد العالم نفس المصالح التي تجعلهم يتألبون على الطبقة
المستغلة ، لأنهم اعضاء في نفس الطبقة المستغلة » (٢) .
وحينما تستولي الطبقة العمالية على الحكم فانها تستعمل اجهزة الدولة لتحقيق
مصالحها ، ولكنها تفسر ذلك بالقول :
« ان البروليتاريا اذ تسعى الى تحقيق مصلحتها الطبقة تعمل لخير الانسانية بأسرها » (٣) .
وفي التفسير الماركسي لا يمكن أن يكون للاقطار كافة ، وللا دوار التاريخية جمعاء اقتصاد
سياسي واحد كما قال انجلز .

(١) نقلا عن (ضد دوهرنك) ج ٢/٢٧ .

(٢) اصول الفلسفة الماركسية / ٣٢٠ .

(٣) مدخل الى علم السياسة / دوفرجيه / ٢٢٢ — ٢٥٤ .

لان وسائل الانتاج لما كانت هي عنصر الحركة في الصراع، فن الطبيعي ان يكون للتطور الصناعي والتقدم الفني اثره البالغ في الصراع السياسي، سواء في شكل هذا الصراع، أو في ديمومته، أو في العمل على البلوغ به الى المرحلة الاخيرة تحت سيطرة الطبقة العاملة. ومن الطبيعي اذن ان تختلف الادوار التاريخية، وتختلف الامم في اقتصادها السياسي طالما كانت مختلفة في تطورها الصناعي، وتقدمها الفني. ومن هنا ايضا ترى الماركسية ان الطاحونة الهوائية تولد مجتمع الحكم الاقطاعي، و ان الطاحونة البخارية تولد مجتمع الرأسمالية الصناعية على حد تعبير ماركس. مناقشة النظرية الماركسية:

اذ نمضي في مناقشة النظرية الماركسية فاننا لاندعي الاصاله فيما سنسجله. فلقد عرض كتاب (اقتصادنا) لامتازنا الشهيد المفكر الاسلامي العظيم السيد محمد باقر الصدر أقوى و أركز مناقشة واجهت النظرية الماركسية في تفسيرها لحركة التاريخ على اساس العامل الاقتصادي.

و حقاً لم تشهد المادية التاريخية كما لم تشهد المادية الفلسفية نقداً علمياً وفلسفياً كما شهدته في كتاب (اقتصادنا) وفي كتاب (فلسفتنا). اننا اذ نمضي في مناقشتنا للنظرية الماركسية فانما اعتماداً واستفادة مما حملة القسم الخاص بالنظرية الماركسية من كتاب اقتصادنا.

ويجب ان يكون واضحاً في البدء، اننا لانكر على الماركسية تأكيدها على العامل الاقتصادي، كما أسلفنا؛ فان كثيرين قبل ماركس وضعوا العامل الاقتصادي في سلسلة العوامل الداعية للصراع السياسي.

والنظرية الاسلامية بالخصوص حين تكتشف اساساً ذاتياً للصراع السياسي، لا تنسى ان العامل الاقتصادي هو انعكاس لذلك الاساس كما سنرى ان شاء الله تعالى. ان مناقشتنا للماركسية تنصب على نقطتين هما موضع امتيازها عن النظريات الاخرى.

النقطة الاولى: مبالغتها في دور العامل الاقتصادي الى حد اعتباره هو الاساس وراء كل الاحداث الاجتماعية و كل الظواهر الانسانية بما في ذلك الافكار، والاخلاق، والفنون... النقطة الثانية: تتعلق بفهمها للطبقة على اساس اقتصادي فقط. وفيما يلي نسجل ملاحظتنا حول هاتين النقطتين:

دور العامل الاقتصادي: ان تكون الافكار، والاخلاق، والاديان، والفلسفات والعلوم

كلها بناءً فوقياً للعامل الاقتصادي فذاك ما نترك مناقشته لكتاب (اقتصادنا) الذي تناول الموضوع بشكل مفصل، وكشف عجز الماركسية في تفسير كل هذه الأمور على أساس اقتصادي.

أما هنا فإنا نناقش الماركسية في تقييمها لدور العامل الاقتصادي في الصراع السياسي.

إننا نلاحظ على الماركسية:

أولاً: تناسيها لعوامل أخرى ثقافية، وأخلاقية، وطبيعية، ذات أثر في الصراع السياسي بشكل وآخر.

فمن دون شك إن للمواهب التي تمتع بها نابليون، والطموحات التي كان يحملها هتلر، والروح الثورية التي امتاز بها لينين عن رفاقه، من دون شك كان لهذه الخصائص أثر كبير في تغيير مجرى الأوضاع السياسية في العالم. وأمثلة هذه كثيرة جداً على مر التاريخ.

ولولا الثلوج التي كانت تغطي أراضي روسيا لكانت قد سقطت في قبضة الألمان، ولم يكن أحد يعلم ماذا سيكتب للبشرية من جرّاء هذا الانتصار.

وليس أحد يدري ماذا كان يحدث لولم تسمح الشروط الطبيعية للوباء باكتساح أرجاء الامبراطورية الرومانية، وامتصاص مئات الألوف من سكانها مما ساعد على انهيارها وتغير الوجه التاريخي العام.

ولا يدري أحد أيضاً أي اتجاه كان يتجه التاريخ القديم لو أن جندياً مقدونياً لم ينقذ حياة الاسكندر في اللحظة المناسبة فيقطع اليد التي اهوت عليه بالسيف من خلفه وهو في طريقه إلى فتح عسكري خطر امتدت آثاره عبر الأجيال والقرون (١).

إن شواهد تاريخية كثيرة تدل على أن عوامل أخرى غير الأساس الاقتصادي و غير الفوارق الطبقة كان لها فعلها في أحداث الصراعات السياسية؛ والتاريخ يقدم لنا أكثر من شاهد حول النزاعات الدينية أو الأيديولوجية، وحول الانتماءات العرقية والقومية، التي سببت بشكل مباشر أكثر من صراع. كما كان أحياناً للاحقاد الشخصية والعلاقات العاطفية، دور ليس من السهل اغفاله في تفسير الأحداث التاريخية.

ثانياً: وفيما عدا ذلك فإن الماركسية أخطأت حينما اعتبرت العامل الاقتصادي هو الأساس الواقعي للتركيب الطبقي في المجتمع؛ وإن ملكية وسائل الإنتاج هي التي فصلت

(١) اقتصادنا/١٤٧.

المجتمع الى طبقة مالكة، وطبقة غير مالكة. ان التاريخ يشهد على ان هذه الحقيقة ليست صحيحة على الدوام اي انها ليست حقيقة مطلقة.

فلكية وسائل الانتاج دعت حقاً الى تصنيف طبقي، لكن ليست الملكية دائماً هي الاساس في التصنيف، فقد لوحظ ان الطبقة وجدت في التاريخ وقائمة على اسس اخرى غير الملكية.

بل كثيراً ما حدث في التاريخ ان الملكية كانت نتيجة الوضع الطبقي وليس العكس. ففي المجتمع الروماني مثلاً كانت طبقة الاشراف هي الطبقة ذات الامتياز، بينما كانت طبقة العامة تقف في الرتبة الثانية في الوقت الذي نلاحظ ان رجال الاعمال لم يكونوا أقل من الاشراف في ثرواتهم المادية، ومع ذلك فان التقسيم الاجتماعي الطبقي القائم يومذاك لم يسمح بتصنيفهم الا في الطبقة الثانية.

ومعنى ذلك ان الملكية لم تكن هي الاساس الواقعي للطبقية.

وفي المجتمع الياباني القديم كانت طبقة (السانبوري) معتمدة في موقعها الطبقي لاعلى اساس الملكية والاقتصاد وانما على اساس مؤهلاتها الفنية والحربية.

وفي المجتمع الهندي القديم كان التنظيم الطبقي قائماً على اساس اللون والدم، واخيراً كانت الطبقة الحاكمة هي (الكشاثرية) المتميزة بكفاءتها العسكرية، و(البراهمة) القائمة على اساس ديني (١).

ثالثاً: ومن ناحية ثالثة فإن الماركسية تنسى دور العامل الاخلاقي في الوقت الذي تدرك ان اخلاقية المنفعة هي التي تحول التناقض الطبقي الى صراع طبقي، ولولا هذه الاخلاقية فقد كان بالامكان ان تبقى الايادي المالكة والايادي العاملة بلا صراع، بل كان بالامكان تحويل التفاوت في مستوى المعيشة تبعاً للملكية الى مصدر للاحسان، والانفاق، حينئذ تسود اخلاقية، المودة، وايثار المصالح العامة على المصالح الشخصية.

بل ان هذه الاخلاقية نفسها تدعو الى الحد من التفاوت الطبقي، ومنع التطرف فيه. ان الجانب الاخلاقي في المسألة هو الذي يقف وراء الصراع ويدفع نحوه، ولكن الماركسية اذ تدرك ذلك بوضوح تفسر الجانب الاخلاقي نفسه على اساس اقتصادي فالتفاوت الطبقي هو الذي يولد اخلاقية المنفعة، والملكية هي التي تولد حب الذات، اما في مجتمع تزول فيه الطبقة، والملكية، فانه لا يوجد هناك ما يدفع الى النفعية والذاتية في نفس الانسان.

(١) اقتصادنا / ١٤١-١٤٤.

لكن من حقنا ان نتساءل هنا : كم كانت الماركسية موفقة في هذا التفسير؟ وهل ان وسائل الانتاج، وملكية هذه الوسائل هي التي تفرض على الانسان اخلاقية لا تتيح له فرصة الخلاص منها؟ .

إن اقل ما نستطيع ان نقوله هنا هو ان الماركسية لم تستطع البرهنة على هذه الدعوى العريضة؛ انها مقولة غير مبرهنة لانظرياً ولا تاريخياً.

و اذا اردنا ان لانبثعد في النقاش، فان تاريخ التجربة الاسلامية في القديم والحديث برهن على بطلان تلك المقولة.

ان اخلاقية الايثار، والانفاق في سبيل الله التي عاشها الانسان المسلم في صدر الاسلام هي التي عملت على تغيير الوضع الاقتصادي وتطويره، وليس العكس. فقد كانت الملكية ووسائل الانتاج وعلاقات التوزيع هي نفسها في العهد الجاهلي، بينما تغيرت اخلاقية الانسان في ظل الاسلام.

وهذا معناه ان الاخلاق ليست دائماً صنعة وسائل الانتاج، وملكيته، وان كانت قد تتأثر قليلاً أو كثيراً.

ومثل هذا بالضبط ما برهنت عليه التجربة الاسلامية الجديدة في الجمهورية الاسلامية حيث عملت الاخلاقية الدينية على الاطاحة بالنظام الرأسمالي لالكي يتحول الى نظام اشتراكي، وانما لكي يرجع الى نظام الاسلام العادل الذي بشره الرسول الاكرم (ص).

يبقى لنا مع الماركسية الاسئلة التالية:

هل يعتبر الصراع السياسي حتمياً؟.

ما هو اثر التقدم الصناعي في الصراع السياسي؟.

وهل يمكن ان يكون لكل الامم، ولكل الادوار التاريخية اقتصاد سياسي واحد؟.

هذا ما سنتركه الى حين الحديث عن النظرية الاسلامية ان شاء الله تعالى.

(٢) النظرية الغربية:

لقد تذبذب الغربيون في تفسير الصراع السياسي بين النظريات الواحدة والنظريات التعددية.

وبالتأكيد فان نظرية فرويد في العامل النفسي قد كسبت قيمة كبيرة لدى علماء الغرب إلا اننا لانستطيع اعتبارها هي الاتجاه السائد او المقبول لدى كل او اكثر علماء الغرب.

ومن قبل فرويد كانت النظرية العرقية التي تفسر الصراع السياسي على اساس الفرق في العروق بين الناس، فهناك عروق دنيا يجب بطبعها ان تكون محكومة، وهناك عروق عليا يجب بطبعها ان تكون حاكمة.

ولكن هذه النظرية لم تعد تتمتع بقيمة علمية في عصرنا الحاضر. ولعل فيما عدا هاتين النظريتين فان النظرية التعددية هي السائدة، بمعنى ان الغربيين يعتبرون للصراع السياسي اكثر من عامل بما في ذلك العامل البيولوجي، والعامل النفسي. النظرية الغربية تعترف بالعوامل الثقافية، والسمانية (كثافة السكان) زيادة على العوامل الحضارية، والاقتصادية، والاجتماعية. وليس من همنا فعلا تصنيف النظرية الغربية الى واحدة أو متعددة. ان ما همنا هو التعرف على الحقيقة التالية:

انه رغم اعتراف الغربيين بعوامل انسانية الى جنب العوامل الطبيعية في الصراع السياسي، فانهم يرجعون ظاهرة الصراع السياسي الى عامل أبعد من ذلك، هو ظاهرة عدم التكافؤ بين حاجات البشر، وبين ما تقدمه الطبيعة من ثروات، هذه الظاهرة التي يصطلح عليها بـ (ظاهرة العوز) أو النقص. ان كل الفوارق النفسية، والبيولوجية، والحضارية، وكل الدواعي الاقتصادية، والاجتماعية، والجغرافية لم تكن كافية لايجاد الصراع السياسي لولا ان الطبيعة لا توفر للانسان كل ما يحتاجه، بل ان اكثر تلك العوامل هي انعكاس ونتاج مباشر او غير مباشر لهذا الفقر في الطبيعة. ولوان الطبيعة استجابت لكل نداءات الانسان، ووفرت له كل احتياجاته الاولى والثانوية لم يعد هناك ما يدعوا للصراع.

كتب (موريس دوثرجييه) وهو من ابرز علماء الاجتماع المعاصرين: «لقد عذت التفاوت بين حاجات الافراد والخيرات المتوفرة في جميع الازمات عاملاً أساسياً في النزاعات الاجتماعية والسياسية.

بشر مفروطون في الكثرة يتنازعون خيرات مفرطة في القلة...» (١)
«ان كل انسان في المجتمع الذي تقل خيراتاه عن حاجات افراده يحاول ان يحصل لنفسه على اكبر قسط من الامتياز على غيره والسلطة وسيلة ناجحة للظفر بذلك...» (٢)
وهذا هو ما عبر عنه (بارسونز) بالقول:

(١) مدخل الى علم السياسة / ٢٥٨.

(٢) نفس المصدر / ١٩.

«نظراً لحقيقة مبدئية هي ان الموضوعات -اجتماعية و غير اجتماعية- التي هي مفيدة من حيث استخدامها أو ثمينه في ذاتها، نادرة بالنسبة لما يكفي اشباع الاحتياجات الكامنة عند كل عامل، تنشأ مشكلة (الحصص) أو (الانصبه)» (١).

والايمان بهذه الظاهرة (ظاهرة العوز) هو الذي دعى مالتوس وعلماء آخرين الى الايمان بضرورة تحديد النسل، من حيث ان السكان يتزايدون تزايداً طبعياً بنسبة هندسية، على حين ان المواد الغذائية تتزايد تزايداً طبعياً بنسبة حسابية...

...ولابد ان تصير الانسانية الى جماعة مالم تحدد عدد المواليد بالارادة» (٢)

هذا هو جوهر النظرية الغربية، وقبل البدء بتقييمها نشر الى عدة ملاحظات.

ملاحظات:

(١) تنتمي النظرية الغربية الى (نظريات العامل الطبيعي) في مقابل (نظريات العامل الانساني).

فقد رأينا كيف يفسر الغربيون الصراع السياسي على اساس من نقص الطبيعة و ظاهرة العوز فيها دون ان تكون لارادة الانسان دخل فيها.

نعم قد يكون بمقدور الانسان تلافي قسط من المشكلة عن طريق تحديد النسل، والتطوير الصناعي والزراعي، وتكثيف عمليات الاستثمار، الا ان المشكلة تبقى مشكلة الطبيعة لامشكلة الانسان.

فالارادة الانسانية هي التابع وليست هي الاصل في المشكلة.

(٢) وفي ضوء النظرية الغربية فان الصراع السياسي يبقى حتمياً مادامت الطبيعة لاتجود على هذا الانسان إلا بأقل من حاجاته.

—اذن— فالى ان تصل الانسانية الى مجتمع الوفرة السعيد فان الصراع السياسي امر لامفر منه.

كتب (أوستن رني) في ذلك

«وكما ان التنازع بين الافراد وجه لامفر منه في حياة البشر، فان التاريخ السياسي وجه لامفر منه في نطاق المجتمع البشري» (٣).

(١) مقدمة في نظريات الثورة/ ا.س. كوهون/ ١٤٠.

(٢) مدخل الى علم السياسة/ ٥٨.

(٣) سياسة الحكم/ أوستن رني/ ج ١/ ص ٢٠.

وقد سبق ان النظرية الماركسية هي الاخرى تؤمن بمحتمية الصراع الى ان تصل البشرية الى المجتمع الشيوعي العالمي الموحد.

مناقشة النظرية الغربية:

هل صحيح ان الطبيعة تعوز عن سد حاجات الانسان؟

وهل صحيح ان ظاهرة العوز- على افتراض وجودها- هي السبب في هذا الصراع؟.

غنى الطبيعة:

تختلف تماماً مع ادعاء عوز الطبيعة، وعدم تكافؤها مع عدد السكان.

فما تزال الثروات الطبيعية غير مستثمرة ولا مستغلة.

وما تزال القدرة الانتاجية في الطبيعة اكبر مما استثمره الانسان بالفعل.

والقرآن الكريم يؤكد قدرة النعم الطبيعية على سد حاجات الانسان في ظروف

الاستثمار الجيد، والتوزيع العادل:

«اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ، وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ، وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ، وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ، وَأَنَا كُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ، وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ» سورة ابراهيم/ ٣٣-٣٥.

ظلم في طريقة التوزيع حيث تنعم شعوب في ترف محيط على حساب شعوب اخرى تبحث عن لقمة العيش.

وحيث يموت مئات الآلاف سنوياً من الجوع من شعوب العالم الثالث، في الوقت الذي تُلقى ملايين من اطنان الحنطة في مياه المحيطات من اجل ان لايتضرر الاقتصاد الاوربي و الامريكي.

وهو ظلم في انفاق المليارات الطائلة في الحروب، وفي تدمير ثروات الطبيعة نفسها.

والانسان كفار حين ينسى الدوافع الحقيقية للصراع و يتهم الطبيعة بالنقص.

عوامل اخرى: على اننا لو اعترفنا بظاهرة العوز في الطبيعة، فاننا لانقبل ان تكون على

الدوام هي السبب في الصراع السياسي.

فقد شهد تاريخ الانسانية صراعات عديدة لم تكن على اساس التنافس في الثروات،

بل كانت هناك عوامل نفسية او شخصية، وحتى عوامل دينية وايدولوجية تقف وراء الصراع.

(٣) النظرية الإسلامية:

حسب النظرية الإسلامية تتطافر على الصراع السياسي عدة عوامل، اقتصادية وغيرها،
الآ أنها جميعا لا تستقل بالتأثير، ولا يمكن لوحدها — اذا اغفلنا الجانب النفسي في الانسان —
أن تولد الصراع، والخلاف، والشقاق.

ان الصراع يمتد بجذوره الى أعمق من هذه العوامل، والى شيء أكثر اساسية منها.
ان المحتوى الداخلي للانسان هو القاعدة التي تنطلق منها شرارة الصراع، والمحتوى
الداخلي للانسان هو الحلقة التي يتعين على جميع العوامل الطبيعية ان تمر بها، ومن خلالها
تستطيع ان توجد الصراع.

انها بمثابة اوراق الترشيح التي اذا استطاعت العوامل السابقة ان تنفذ من خلال
مساماتها وجد الصراع والآن لا يكون هناك صراع.

المحتوى الداخلي للانسان:

وفي داخل ذات الانسان دوافع فطرية غريزية عديدة، هذه الدوافع هي التي تسيره بهذا
الاتجاه أو بذلك، في شؤونه الصغيرة والكبيرة.

ان هذا البناء الذاتي هو المسؤول عن كل خطوة، وكل موقف، وكل ظاهرة انسانية.
«رَبَّنَا مَا أَطْغَيْتَهُ وَلَكِنْ كَانَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ» ٢٧ / سورة ق.

هذه الدوافع الفطرية تتصارع وتتزاحم في توجيه الانسان هذه الوجهة أو تلك، ويقوى
بعضها على بعض، فينتج التعدي، والتجاوز والفجور، ولو ان الانسان استطاع أن يعرف لهذه
الدوافع الفطرية حدودها، ويعطيها حقها الطبيعي دون تجاوز، لما كان هناك أي عدوان و
اي انحراف؛ لكن الانسان يبدأ انحرافه وعدوانه من داخل نفسه ثم ينعكس على الآخرين.

«وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ...» ١ / سورة الطلاق.

ان الصراع بين الانسان . الانسان هو انعكاس عن الصراع الذاتي في الانسان، وهذا
الصراع الذاتي في الانسان قائم بعيداً عن العوامل الاجتماعية والاقتصادية وغيرها.
انه صراع قائم في التركيبة الذاتية للانسان.*

* طبيعة الدوافع الفطرية:

هناك رؤية تقول ان الدوافع الفطرية في ذات الانسان على نوعين: دوافع خيرة ودوافع شريرة،
والصراع قائم في ذات الانسان بين هذه الدوافع، ويستند في هذه الرؤية الى قوله تعالى: —

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ ۖ ۝١٦ ق.
وهكذا دائماً تكون النفس هي المنطلق الحقيقي للصراع، وما العوامل المادية إلا مشيرات و
محركات غير مستقلة.
«إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي...» ٥٣/يوسف.
ولقد كتب استاذنا الشهيد الصدر:

«الاسلام لا يعتقد... ان المشكلة مشكلة الطبيعة، وقلة مواردها، لانه يرى ان الطبيعة قادرة
على ضمان كل حاجات الحياة التي يؤدي عدم اشباعها الى مشكلة حقيقية في حياة الانسان».
«كما لا يرى الاسلام ايضا ان المشكلة هي التناقض بين شكل الانتاج وعلاقات التوزيع
كما تقره الماركسية — وانما المشكلة قبل كل شيء مشكلة الانسان نفسه لا الطبيعة ولا أشكال
الانتاج» (١).

«وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها، ان الانسان لظلوم كفار» ٣٥/ابراهيم.
موقع العوامل المادية:

ولا يعني التأكيد على المحتوى الداخلي للانسان اغفال العوامل المادية ودورها في
احداث الصراع السياسي وديمومته. ان جوهر النظرية الاسلامية يتلخص لافي افكار تلك
العوامل، انما في اعتبارها عوامل تحريك غير مستقلة.
فليس علينا لاكتشاف عوامل الصراع السياسي أن نبحث في الاقتصاد قبل كل شيء،
أو في النسبة بين عدد السكان وبين حدود المكان، أو في قلة موارد الطبيعة وعدم كفايتها.

«ونفس وما سواها، فألهمها فجورها وتقواها».

الآن الرؤية الصحيحة هي ان كل الدوافع الفطرية في ذات الانسان هي دوافع خيرة تتزاحم فيما
بينها على التأثير، ويتجاوز بعضها حدوده على حساب الدوافع الاخرى نتيجة جهل الانسان، وذلك
هو الفجور في قوله تعالى: «فألهمها فجورها». اما التقوى في قوله (وتقواها) فهي أن تلتزم هذه الدوافع
حدودها الطبيعية من دون تعدي.

«ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه» وحدود الله هي الحدود الطبيعية التكوينية لكل واحد
من الدوافع.

وقوله تعالى «يا أيها الانسان ما غرك بربك الكريم، الذي خلقك فسواك فعدلك...»
وأفضل معنى لهذا الاستواء ان تكون دوافع الانسان كلها خيرة غير متناقضة ولا متضادة.
وهكذا قوله تعالى «لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم».

(١) اقتصادنا / ٣٤٧.

انما علينا ان نبحت قبل كل شيء في المحتوى الداخلي للانسان، وفي الاخلاقية التي يتعامل بها هذا الانسان.

وذلك هو البغي المعبر عنه في القرآن الكريم في قوله تعالى:

«فَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا يَبِغُهُمْ» ١٧/ الجاثية.

وقوله تعالى «وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا يَبِغُهُمْ» ١٤/ سورة الشورى.

وتأكيداً لهذا المعنى، ورد في الحديث الشريف عن الامام الصادق (ع) انه قال: «أصول الكفر ثلاثة: الحرص والاستكبار والحسد. فاما الحرص فآدم حين نُهي عن الشجرة حمله الحرص على ان يأكل منها؛ واما الاستكبار فأبليس حين أمر بالسجود فأبى؛ واما الحسد فأبى آدم حين قتل احدهما صاحبه حسداً» (١).
الجهل:

و اذا كان تزامم الدوافع الفطرية في ذات الانسان هو العامل الاساسي في الصراع، فان جهل الانسان هو العنصر المكمل لعامل الصراع. ان جهل الانسان بحدود ذاته، وعجزه عن حل الصراع بين دوافعه الفطرية، وهكذا جهله بحدود الآخرين معه في الوسط الاجتماعي، وعجزه عن حل التزاحم الواقع بينهم، كل هذا له دوره في ديمومة الصراع. فالمحتوى الداخلي للانسان من جانب، وفقدان المنهج الاجتماعي والسياسي والاقتصادي من جانب آخر— يعني جهل الانسان— هما السر وراء الصراع السياسي بكل أشكاله.

ويمكن ان تكون الآية الشريفة الآتية ناظرة الى هذين العاملين (المحتوى الداخلي) و (الجهل).

قال تعالى:

«إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا، وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا، وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ، إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» ٧٢/ سورة الاحزاب.
الظلم في التنسيق بين دوافعه الذاتية، والجهل باطروحة التعايش الاجتماعي الصحيح مع الآخرين.

وعلى هذا ندرك ان الصراع السياسي ليس ناشئاً من التناقض بين قوى الانتاج، و طريقة توزيع الانتاج، ولا ناشئاً من فقر الطبيعة، فلو كان الانسان ملتزماً بالمنهج العادل

(١) كتاب الخصال/ باب الثلاثة/ حديث ٢٨.

لحياته الاجتماعية — وهو المنهج الإلهي — لكان قد اغلق باب الصراع السياسي الى الابد.
«وان لو استقاموا على الطريقة لاسقيناهم ماء غدقاً...» سورة الجن/ ١٦.

ملاحظات:

وفي ختام عرضنا للنظرية الاسلامية علينا أن نشير الى الملاحظات التالية:

- ١ — لقد سبق ان صنفنا النظرية الماركسية والنظرية الغربية في عداد نظريات العامل الاجتماعي، من حيث انها تجاوزت ارادة الانسان وأعادت المشكلة الى عوامل طبيعية فقط. اما النظرية الاسلامية فلما سجلت لارادة الانسان دورها الاساسي في الصراع فهي اذن من صنف نظريات العامل الانساني.
- ٢ — وهل تؤمن النظرية الاسلامية بمحتمية الصراع السياسي كما لاحظناه في النظرية الماركسية، والنظرية الغربية؟.

لا... تماماً على خلاف الماركسية، والنظرية الغربية.

ان الطبقة، ومن ثم الصراع الطبقي، ليس فرضاً على الانسان، ولا هو أثر طبيعي لتطور وسائل الانتاج وتناقضها مع طرق التوزيع السابقة. كما ان الطبيعة لا تجبر الانسان الى دوامة الصراعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية كما تصوّره الغربيون، فالانسان هو القادر على استثمار الطبيعة بالشكل الذي يغطي كل حاجته الاولى والثانوية.

ان مشيئة الانسان الحرة، وتكذيبه بدعوات الانبياء هي التي مزقت أوصال الوحدة الانسانية، ولقد كان في مستطاعه أن يتغلب على مشاكله السياسية والاجتماعية لو أصغى الى تلك الدعوات «ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون» ٩٦/ الاعراف.

الفصل الرابع

«أطروحة الحل»

(١) أطروحة الحل الماركسي:

لما كانت الطبقة هي الأساس في الصراع السياسي حسب النظرية الماركسية، فسوف لن يكون الحل سوى القضاء على الطبقة، وإزالة هذه الظاهرة من المجتمع. إن التفكير في حل الصراع مع بقاء ظاهرة الطبقة في الأمة هو نوع من العبث حسب ماتراه الماركسية. إنه مع زوال الطبقة في داخل الأمة يزول الصراع السياسي، ومع زوال الصراع السياسي في داخل كل أمة، زال النزاع السياسي بين الأمم. يقول ماركس وإنجلز:

«متى زال تعارض الطبقات داخل الأمة زالت العداوة بين الأمم» (١)

وفي الطريق إلى هذه النتيجة، أي المجتمع اللاتبيقي، لابد من المرور بمرحلة ديكتاتورية البروليتاريا التي تستأثر بجهاز الحكم، وتأخذ على عهدتها تصفية فلول البرجوازية، وتوحيد المجتمع في طبقة عمالية واحدة فيما تصبح وسائل الإنتاج كلها بيد الدولة، وتنعدم بذلك ظاهرة الملكية الخاصة.

دور التطور الصناعي:

وتعتقد النظرية الماركسية بأن التطور الصناعي والتقدم التكنيكي، سيساهم في الاقتراب نحو مجتمع الصفاء السياسي الذي تزول فيه الصراعات، إلا أن الماركسية تذهب إلى أنه سيساهم في ذلك بطريق غير مباشر.

فالتقدم التكنيكي سيساهم أولاً في تصعيد حجم التناقض الطبقي، ويزيد من الصراع السياسي بين الطبقتين إلى حد الانفجار، وهنا تقوم البروليتاريا العالمية بالثورة التي تقضي

(١) أصول الفلسفة الماركسية / ٣٥٠.

فيها تماماً على الطبقة البرجوازية ومن ثم لم يعد إلا طرف واحد في الوجود فينتهي الصراع .
وعلى ذلك فالتقدم الصناعي انما يعمل على تعجيل شروط الثورة، وتأزم الصراع اكثر، و
يصعد به حتى درجة الانفجار، وبهذا المعنى يكون للتقدم الصناعي دور غير مباشر في حل ازمة
الصراع السياسي .

التكامل السياسي ثم الوفرة:

ومن ناحية اخرى فان الحل الماركسي يفترض انه من اجل الوصول الى مجتمع الوفرة
السعيد، لابد من تحقيق التكامل السياسي اولاً، باعتباره هو الخطوة الاولى في الطريق، ثم
يليه في الخطوة الثانية الوصول الى مرحلة الوفرة الذي يشعر فيه الانسان بالاكتمال المطلق .
اما التقدم التقني، والتطور الميكانيكي من دون حالة التكامل السياسي فانه لا يثري
إلا جيوب المضطهدين والمحتكرين .

قال بوليتزر:

«ليس العلم والتقدم التقني في عهد الرأسمالية المنحطة في خدمة الحاجات الاجتماعية
قط، لانها في خدمة الربح الرأسمالي...»

ولهذا فان التقدم التقني في الولايات المتحدة لا يمنع من ان تكون الافكار السائدة في هذه
البلاد بدلاً من ان تعبر عن درجة عالية من المدنية فانها تقدم كل الدلائل على البربرية
الرأسمالية» (١) .

وعلى ذلك فادام النظام الرأسمالي قائماً، ومادامت الملكية الخاصة تستبد وتحكم فانه
لا امل في الوصول الى الوفرة الحقيقية؛ لأن الرأسمالي الذي يملك لا يسمح بالوصول الى مرحلة
ينزل فيها الى مستوى العامل الذي لا يملك، فهو يعمل جاهداً على ابقاء الطبقة بأفحش
أشكالها .

اذن فلابد— حسب اطروحة الحل الماركسي — من البدء بالتكامل السياسي من
خلال نضال الطبقات .

«ان نضال الطبقات وتغير الاساس الاقتصادي هما اللذان يتيحان للبناء الفوقي الجديد
عكس التقدم التقني والعلمي .

والطريق الوحيد لرفع مستوى المجتمع الثقافي والفكري والسير نحو تقدم الافكار
والمؤسسات، هو نضال الطبقات والثورة الاشتراكية» (٢) .

(١) اصول الفلسفة الماركسية / ١٤٢-١٤٣ .

(٢) المصدر السابق / ١٤٣ .

مناقشة الحل الماركسي:

نريد ان نقف مع الماركسية عند النقاط التالية: هل الملكية هي اساس الطبقة؟.

هل الملكية هي مولدة الصراع الطبقي؟.

وهل يمكن القضاء على نزعة التملك في الانسان؟.

ان اطروحة الحل الماركسي قائمة على اساس ان نزعة التملك الخاص هي بداية المحنة، و ان ملكية وسائل الانتاج هو اساس الطبقة في المجتمع، وهو اساس الصراع الطبقي. و اذا ما استطعنا مصادرة الملكيات الخاصة، واقتلاع نزعة التملك من نفس الانسان لم يعد هناك ما يدعو للطبقية والصراع.

لقد اخطأت الماركسية في جميع هذه التصورات المتسلسلة.

نزعة التملك :

فنزعة التملك في الانسان ذاتية متأصلة وليست وليدة ظروف خاصة، و اوضاع انتاجية معينة، حتى اذا غيرنا تلك الظروف، وبدلنا العلاقات الانتاجية زالت هذه النزعة. ومهما بلغت الطبيعة في سد حاجات الانسان، وتوفير متطلباته الضرورية والكمالية، فانها لن تبلغ بذلك الى حد وفرة الماء والهواء، ويبقى هناك مجال كبير للتنافس، وللحرص، و للتسابق على ثرواتها المحدودة.

والماركسية لم تقدم دليلاً تاريخياً، أو فلسفياً على أن المرحلة الاولى للبشرية كانت مرحلة الشيوعية التي يشترك فيها كل الناس بكل الاشياء!! . ولم يكن اي مظهر للتملك، او الاختصاص!!.

ولقد جربت الماركسية محاولة الغاء الملكيات الخاصة بالقهر فاصطدمت بالحقيقة.

«فقد اتجهت الثورة الاشتراكية في بادئ الامر اتجاهاً شيوعياً خالصاً، اذ حاول لينين ان يكون كل شيء شائعاً بين المجموع، فانتزع الارض من اصحابها وجرّد الفلاحين من وسائل انتاجهم الفردية فتمرد الفلاحون وأعلنوا اضرابهم عن العمل والانتاج، فنشأت المجاعة الهائلة التي زعزعت كيان البلاد، وأرغمت السلطة على العدول عن تصميمها، فردت للفلاح حق التملك، واستعادت البلاد حالتها الطبيعية، الى ان جاءت سنة ٢٨-٣٠ فحدث انقلاب أريد به تحدي الملكية من جديد، فاستأنف الفلاحون ثورتهم وضرابهم، وأمعنت الحكومة في الناس قتلاً وتشريداً وغصت السجون بالمعتقلين وبلغت الضحايا على ما قيل - مائة ألف قتيل باعتراف التقارير الشيوعية واضعاف هذا العدد في تقدير اعدائها، وراح ضحية المجاعة الناجمة عن الاضراب والقلق

سنة (١٩٣٢) ستة ملايين نسمة باعتراف الحكومة نفسها، فاضطرت السلطة الى —
التراجع، وقررت منح الفلاح شيئاً من الارض وكوناً وبعض الحيوانات
للاستفادة منها على ان تبقى، ملكيتها الاساسية للدولة وينضم الفلاح الى
جمعية (الكلموز الزراعية الاشتراكية) التي تتعهد الدولة، وتستطيع أن تطرد أي عضو منها
متى شاءت» (١).

ان أقل ماتشهد له هذه التجربة هو ان نزعة التملك الخاص نزعة أصيلة في ذات الانسان،
كما ان نزوعه نحو الحرية أصيل أيضاً، وعلى تقدير ان تستطيع الثورة الاشتراكية الروسية يوماً
ما ان تصفي الملكيات الخاصة بالفرض والقوة، فان ذلك لن يشهد ابداً على صحة مدعيات
الماركسية طالما يبقى الانسان شاعراً بأن مصادرة ملكياته الخاصة هو أثر مفروض عليه
بالقهر، لا مندفع اليه بالاختيار.

والقوة تستطيع أن تقهر الانسان لكنها لا تستطيع أن تغير ذاته وتمحوطبيعته. واخيراً
فان تصور الماركسية في أن نزعة التملك عارضة على الانسان وليست ذاتية يبقى دعوى غسير
على الاطلاق.

الطبقات الاخرى:

ثم هل الملكية اساس الطبقة؟

وحين نزول الملكية هل نضمن زوال الطبقة ووحدة صفوف الامة؟

لقد ناقشنا فيما سبق هذا الادعاء العريض، واكدنا ان الطبقات قد تقوم على اساس
الملكية وقد تقوم على اساس اخرى.

والحقيقة ان كل الطبقات التي ظهرت في التاريخ ترجع الى اساس واحد، ليس
هو الملكية، وانما هو — بعنوان اشمل — الفردية، وعلاقة الانسان بذاته، هذه العلاقة التي
تنعكس فتظهر بشكل نزعة الملكية الخاصة، أو النزوع الى السلطة، أو المنافسة على الجاه
والموقع الاجتماعي، أو نزعة الاستغلال والتحرر من كل الضغوط.

ان هذه النزعة هي الاساس في كل الطبقات، وفي كل الصراعات والاختلافات
الاجتماعية — فيما عدا العوامل الايديولوجية الفكرية...

والماركسية لا تستطيع بمصادرة الملكيات الخاصة أن تمحو في الانسان حبه لذاته بكل
انعكاساته السابقة. وليس تاريخ الطبقات، والصراعات الطبقة المختلفة هو وحده دليلنا

(١) اقتصادنا / ٢٤٧ — ٢٤٨.

على ما نقول، انما تجربة الثورة الاشتراكية الروسية نفسها تشهد معنا على ذلك. فلقد ظهرت طبقة اخرى ومن نوع آخر، طبقة قائمة على اساس الانتاء للحزب الحاكم وعدمه، واستأثر الحزبيون بالسلطة، وكل صلاحياتها بينما ضلّ عامة الناس بعيدون عن ذلك.

الصراع في داخل الحزب:

ومن ناحية اخرى فان الصراع السياسي لم ينته حتى بين أرباب السلطة أنفسهم، بين من يفترض تفوقهم على نزعة التملك الخاص في ذاتهم.

يكفي ان نتذكر هذا الصدد عمليات التطهير الواسعة التي حدثت في داخل الحزب الشيوعي الحاكم، بعنف قد يفوق كثيراً العنف الذي تعرضه الماركسية كطابع عام لاشكال التناقض الطبقي المختلفة في التاريخ. «فقد شملت عمليات التطهير في مرة تسعة وزراء من أعضاء الوزراء الأحد عشر الذين كانوا يديرون دفة الحكومة السوفياتية عام (١٩٣٦). وشملت ايضاً خمسة رؤساء من الرؤساء السبعة للجنة السوفيات التنفيذية المركزية التي وضعت دستور (١٩٣٦)، واكتسحت ثلاثة واربعين أميناً من امناء سر منظمة الحزب المركزية الذين كان يبلغ مجموعهم ثلاثة وخمسين أميناً، وكذلك سبعين عضواً من أعضاء مجلس الحزب الثمانين، وثلاثة من مارشالات الجيش السوفياتي الخمسة، و ٦٠٪ تقريباً من مجموع جنرالات السوفيات، وجميع أعضاء المكتب السياسي الاول الذي انشأه لينين بعد الثورة باستثناء ستالين. كما أدت عمليات التطهير الى طرد مايزيد على مليونين من أعضاء الحزب. وما حل عام (١٩٣٩) حتى كان عدد أعضاء الحزب الرسمي مليونين و نصف المليون عضو، وعدد المطرودين مليونين عضو، وبذلك كاد الحزب الشيوعي المطرود أن يوازي الحزب الشيوعي» (١).

الصراع في داخل الطبقة:

بل ان التجربة الاشتراكية في روسيا نفسها برهنت على ان وحدة الطبقة — بالمتطور المادي — لا تستطيع أن تصفي الصراعات السياسية بين الاحزاب في داخل الطبقة الواحدة، اللهم إلا بالمنع القسري من تعدد الاحزاب واقامة حكومة ديكتاتورية في قبضة الحزب الواحد، وهذا ما حدث في روسيا.

فقد كتبت جريدة برافدا الناطقة باسم الحزب الشيوعي الحاكم في الاتحاد السوفياتي بتاريخ

(١) اقتصادنا/٢٣٦.

١٩ نوفمبر/١٩٢٧:

«يمكن تحت ديكتاتورية البروليتاريا ان يوجد احزاب ثلاثة أوحى أربعة لكن بشرط

واحد فقط:

احدهما في السلطة، والآخرون في السجن، ومن لم يفهم هذا لم يفهم ذرة من جوهر ديكتاتورية البروليتاريا، من جوهر ديكتاتورية الحزب البلشي» (١).

دورا التقدم التقني:

وعلينا ان نقف مع الماركسية في نقطة اخرى:

فقد افترضت الماركسية حتمية التحول من المجتمع الرأسمالي الى المجتمع الاشتراكي، وافترضت ان التقدم التقني يدعو الى تعميق التناقض الطبقي اكثر، ويصعد التناقض حتى يصل الى ذرجة الانفجار، ومعنى ذلك ان التقدم التقني دائماً يدعو للاقتراب من المرحلة الاشتراكية.

هنا مرة اخرى اخطأت الماركسية، في الوقت الذي كان ماركس يشير بقرب عهد الثورة في اوربا الغربية، بل كان يتنبأ بحدوث الثورة فيها قبل ان تحدث في روسيا التي كانت يومذاك متخلفة صناعياً، في عين الوقت نجد أن ما حدث هو العكس تماماً، فلقد حدثت الثورة في وضع لم يبلغ بعد حدة التناقضات الطبقية، في روسيا القيصرية، التي لم يحلم ماركس بحدوث الثورة فيها. اما في اوربا الغربية فقد تقدمت عجلت التصنيع وشهدت اوروباً تطوراً تقنياً سريعاً بينما اخذت الظروف السياسية والاقتصادية تسير مسيراً معاكساً للاتجاه الذي قدره ماركس «فلم يتفاهم التناقض ولم يتسع البؤس، بل أخذ بالانكماش نسبياً، واثبتت التجارب السياسية أن بالامكان تحقيق مكاسب مهمة للجمهور البائس بخوض المعترك السياسي دونما ضرورة لتفجير البركان بالدماء» (٢).

(٢) اطروحة الحل الغربي:

يميل بعض المفكرين الغربيين الى استحالة حل المشكلة السياسية، إلا أن هذا الرأي لا يعبر عن الاتجاه السائد لدى علماء الغرب.

الغربيون يفكرون بحل آخر لمشكلة الصراع السياسي غير ما ذهبت اليه الماركسية. ذلك أن الطبقية ليست هي سراً المشكلة، من هنا فلا داعي للتفكير في محوها بسبب

(١) التنظيم الثوري الحديث/١٤١.

(٢) اقتصادنا/٦٦.

الملكيات الخاصة وخطرهما.

ان سر المشكلة كامن في الطبيعة ذاتها التي لا تقدم للانسان حاجاته الكاملة، ومن هنا ان الحل يجب ان يتجه الى الطبيعة نفسها من أجل مزيد استثمارها، وتصعيد عمليات الانتاج الزراعية والصناعية والمعدنية. هذا هو طريق الحل من وجهة نظر علماء الغرب.

ومن هنا آمنوا بان ساعة الصفاء الانساني، واليوم الذي تزول فيه كل اشكال الصراع المرير، هو ذلك اليوم الذي تقدم فيه الطبيعة للانسان كافة حاجاته الضرورية والكمالية، هناك فقط وفي (مجتمع الوفرة) لا يبقى مبرر للصراع.

اذن، ومن اجل الوصول الى (مجتمع الوفرة) فان اللازم هو العمل على تطوير العمل الانتاجي، وتصعيد استثمار الطبيعة، بفتح ابواب العمل الحر، والسماح للكفاءات والمواهب الانسانية ان تتصرف وان تتحرك بكل حرية وبكل طلاقة.

ان السوق الحرة، والتنافس الحر كفيلا وحده بالوصول الى مرحلة الوفرة السعيدة.

يبقى هذا السؤال:

في مرحلة الوفرة هل ينتهي التفاوت بين الناس؟

يجيب الغربيون بان التفاوت سوف لا ينتهي لكنه يصبح بشكل هادئ، ومخفف، لا يثير صراعاً عنيفاً.

«حينما تكون قطعة الحلوى صغيرة، فمن الطبيعي ان تلتفت الانظار الى تقسيمها حصصاً، و من الطبيعي ان ينشب شجار عنيف اذا جاءت الحصص متفاوتة، اما اذا كانت قطعة الحلوى كبيرة يمكن ان تشبع جميع الناس، أو ان تشبعهم تقريبا فان الاهتمام بمقدار الحصّة يقل...» (١).

ويضيف بعض الغربيين —بارسونز— نقطة اخرى فيقول:

«ان الناس يستطيعون اكتشاف اساليب للعيش احدهم مع الآخر مع وجود الصراع في حدّه الادنى، ذلك انهم عبر فترة طويلة من الزمن قد استطاعوا ان يجدوا للمشاكل التي يتوافر حلولها حلاً...» (٢)

على ان الطبيعة لا تتحمل وحدها مسؤولية الحل، فهي طرف في المشكلة، اما الطرف الآخر فهو الانسان الذي يتزايد بنسبة هندسية (٢، ٤، ٨، ١٦، ...» بينما تتزايد ثروات

(١) مدخل الى علم السياسة / ٢٥٨.

(٢) مقدمة في نظريات الثورة / ١٤٠.

الطبيعة بنسبة حسابية «٢، ٤، ٦، ٨، ١٠...» كما عبّر (مالتوس).
اذن فلا بد بحسب النظرية الغربية — ان يتحمل الانسان قسطاً من مسؤولية الحلّ، و
من هنادعى (مالتوس) — ١٧٩٨ م — الى تحديد النسل، وتبعه في هذه الدعوة اتجاه ساد
في الغرب. ولقد تنبأ (مالتوس) بان الانسانية صائرة الى مجاعة مالم تحدد عدد المواليد
بالارادة.

في الطريق الى مرحلة الوفرة:

ولكن المسافة طويلة بين الانسانية وبين مرحلة (الوفرة)، فقد تتمادى الاعوام، ولعله
القرون، من دون ان تضع الانسانية قدمها على الشاطئ المفعم بالثروات، المليء بالخيرات،
وخلال فترة الانتقال الطويلة لابد من حلول مؤقتة أو أنصاف حلول، أو على الاقل
مهدئات للصراع الانساني.

هذا هو مادعى (دركهايم) — الذي يعتبر اباعلم الاجتماع الحديث الى القول: بان
التضامن في العمل هو الحل المؤقت.

ولقد افترض دركهايم وجود متبعين للتضامن:

الاول: — طبيعة العمل المشترك الذي تتقاسمه وتشترك عليه عدة ايادي عاملة في
شبكة وسيعة من التبادلات والتخصصات.

الثاني: — التشابه الاجتماعي على اساس الاشتراك في اللغة، والدين والعادات،
والاساطير، والقيم، والثقافة عامة.

ان العيش في اجواء متقاربة ومتشابهة يساهم كثيراً في ازالة الفروق الاجتماعية.
اخلاقية المنفعة:

والنظرية الغربية لا تدعولتغيير اخلاقية المنفعة التي هي اساس النفسي والاخلاقي
في الصراع.

انها لا تحاول بث روح الايثار، والانفاق، والتراجع عن كنز الثروات والتلاهي عليها.
بل انها تؤكد في الطبيعة الشرية روح الحرص على الثروة الشخصية، والعمل على
زيادتها، وتحاول ان تبرر ذلك باعتبار أن هذه الثروة هي التي تتيح للاغنياء تطوير الفن،
والثقافة، والعلم، والمدنية...

لقد شرح (دوفرجيه) وجهة النظر هذه فقال:

«ان انقسام خيرات الاغنياء لن يبدل كثيراً حالة الفقر. على حين ان ثروات الاقلية
(الغنية) تتيح لها ان تنمي الفن والثقافة والعلم والمدنية، وان تحقق بذلك تقدماً للبشرية

بأسرها» (١)

الوفرة ثم التكامل السياسي:

سبق ان الماركسية رأّت أن نضال الطبقات، وتحقيق التكامل السياسي هو الخطوة الاولى التي تسبق مرحلة الوفرة.

اما الغربيون فان تفكيرهم معاكس تماماً.

ان الخطوة الاولى هو السعي من اجل الوفرة، وتليها مرحلة التكامل السياسي. وفي ضوء ذلك فان علينا ان نترك للثرياء، وذوي الاحتكارات الضخمة حريتهم المطلقة في الانتاج، وفي تشغيل الايدي العاملة بأي نحو دون ان نطالبهم بانفاق خيراتهم وثرواتهم على الفقراء. ونترك هذه الاقلية الثرية تتمتع بالسلطة، وبالثروات، ولا نفكر في مزاحمتها ابداً. فان الطريق الى التكامل السياسي هو ان يمضي المجتمع في النمو الصناعي والزراعي الذي لا يتم بدون التمويل والاثرياء.

هذه خلاصة سريعة للحل الغربي.

مناقشة الحل الغربي:

لنطرح الاسئلة التالية:

هل يمكن الوصول الى مرحلة الوفرة المطلقة؟.

وفي مرحلة الوفرة هل تزول طبيعياً حالة النهم، والجشع، والحرص، لدى كثير من الناس؟. ثم هل تنعدم في الانسان الدوافع الاخرى للصراع السياسي من قبيل حب التسلط وحب المقام الاجتماعي؟ فهل تشبع مرحلة الوفرة لكل الناس هذه الرغبات؟. الوفرة المطلقة والوفرة النسبية:

هناك وفرة مطلقة لاحدها، كوفرة الماء والهواء، وهناك وفرة نسبية تسد حاجة الانسان لكنها تبقى محدودة وقابلة للنفاذ؛ ومهما بلغ الانسان في استثمار الطبيعة، ومهما ابدع الانسان في مجال التصنيع، والتكنيك، فان الوفرة المطلقة في كل حاجاته الاولية، والثانوية، و الترفيهية تبقى خيالاً لا أمل في الوصول اليه. يبقى اذن مجال كبير للتنافس، والتسابق من اجل الاستزادة من الخيرات المحدودة بطبيعتها.

اما افتراض ان التفاوتات المعيشية في مرحلة الوفرة النسبية تكون بدرجة اقل، وبالتالي

(١) مدخل الى علم السياسة / ٢٥٢-٢٥٤.

يضعف الصراع ويقترب نحو الزوال، فهذا صحيح اذا افترضنا حالة التكامل الروحي لدى الانسان، حيث ينمو في هذا المجال كلها نمى في مجال الصناعة، والزراعة، والفن، اما حين نغفل الجانب الروحي الاخلاقي في الانسان فن الخطأ افتراض ان الوفرة النسبية تدعو الى ترك التنافس أضعفه.

ان حالة الجشع، والنهم، والحرص، وهكذا الاسراف والتبذير، ليست بعيدة عن هذا الانسان، بل تقوى فيه كلما نال من نعيم هذه الحياة اكثر «وانه لحب الخير لشديد».

«اذا مسه الخير منوعاً».

وتجربة المجتمعات المترفة في عصرنا الحاضر ليست بعيدة عتاً، فالاثرياء والمحتكرين، و أصحاب المليارات يزدادون يوماً بعد آخر بحثاً وراء الثروة الجديدة، والمنفعة الجديدة، ويمعنون في التفكير الطويل، ويستعينون بالخبراء للتعرف على سبل أخرى جديدة متطورة في تحصيل الثروة وجمعها في وقت يشاهدون فيه بؤس الفقراء والمحرومين بأعينهم.

ومن ناحية أخرى فقد يستطيع —فرضاً— كل الناس اشباع حاجاتهم الضرورية والكمالية، لكن من الخطأ افتراض ان الصراع السياسي منبثق دائماً عن هذه الحاجات، حتى ينتهي الصراع عند توفرها بالكامل.

هناك طموح لدى الانسان نحو السلطة، ونحو المقام الاجتماعي، هذا الطموح الذي يتطرق احياناً كثيرة وينشب على اثره الصراع. والسؤال حينئذ كالتالي: هل تستطيع الطبيعة، والتقدم الصناعي، والاستثمار الزراعي والمعدني ان يقدم لكل الناس، أو الطامحين في السلطة والجاه والمقام ما يشبع فيهم هذا الطموح؟

ومرحلة الوفرة —المفترضة— هل تهيئ وفرة في الرئاسات والمقامات حتى ينعدم التنافس عليها؟.

واذا لم تستطع الطبيعة والمجتمع الانساني، ان يوفر ذلك فان مجال الصراع السياسي يبقى مفتوحاً.

ويجب ان نقف مع الغربيين في نقطة أخرى اشار اليها «بارسونز».

فهل حقيقي ان الانسانية ستصل الى حلول مشتركة؟ وما البرهان على واقعية هذه النبوءة؟.

لم يشهد التاريخ السياسي المعاصر تقدماً ملحوظاً نحو هذه الحلول.

وانما الشيء الملحوظ هو ان الصراعات اتخذت اشكالاً أخرى، وتعمقت وتجدرت، و كل الحلول التي طرحت لحد الآن هي نفسها مثاراً لأشد صراع وأعنفه، وماتزال الانسانية

تعيش انقسامات ضخمة، وكتل متنافسة، كل منها تقوم على ايدولوجية خاصة، وطريقة خاصة في فهم الحياة، والمجتمع.

ولئن استطاعت الانسانية ان تجد حلولاً لبعض مشاكلها، فان انماطاً جديدة من المشاكل ستحل محل الاولى، وهكذا فان حلقات السير من مشكلة الى حل ثم الى مشكلة والى حل لا ينتهي.

والمجتمع الانساني لا يعرف الثبات، وهو مجتمع متطور، وبطبيعة هذا التطور فان كل عصر سيشهد مشاكل اخرى لم تكن البشرية قد اكتشفت حلولها.

واكبر دليل على ما نقول هو الواقع المعاش، فرغم ان العلماء والمفكرين والسياسيين قد توافقوا على اشياء كثيرة لم تكن محل وفاق بالامس إلا أننا لا نجد أن حدة الصراع قد خفّت، أو بدأت في الطريق نحو ذلك، فتمزق الامم وصراع الكتل، وعالم التحالفات المتصارعة في الداخل والمتحدة ضد العدو في الخارج، هذا كله لا يترك الا مل وطيدا في نفس الانسان، مالم يحكم الساحة حل جذري للمشكلة وهو الدين.

«ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين».

ولننتقل الى السوق الحرة التي اقل الغربيون ان تكون هي الطريق نحو الوفرة. لقد استطاع الانتاج الحر، والسوق الحرة ان توجد وفرة نسبية لحد الآن، لكن هل استطاعت ان تخلق هدوءاً نسبياً في معترك الصراع السياسي؟.

ونحن لاننسى بعد دور الشركات الضخمة في تجذير وتعميق الصراعات بل وحتى الحروب من أجل ايجاد سوق جديدة، حتى يمكن القول ان صراع الشركات أصبح هو الممون الدولي بمختلف اشكاله.

ثم هل استطاع الانتاج الحر، والسوق الحرة أن تتخلص من مشكلة البطالة المتزايدة، والفقر المتزايد في الايدي التي تبحث عن العمل فلا تجده؟.

وهل استطاعت السوق الحرة أن تغيّر اخلاقية الانسان الى اخلاقية المودة والتعاون، والتضامن الاجتماعي أو أن ما حدث هو العكس تماماً؟.

أما التضامن الذي دعا اليه دركهام، فالغريب في هؤلاء الغربيين أنهم دائماً يتجهون لتغيير أو تعديل المظاهر دون محاولة اكتشاف جذور المشكلة واقتلاعها.

ان دركهام دعا الى التضامن لكنه افترض ان هذا التضامن يحصل بتشابك العمل من ناحية، وتشابه العاملين من ناحية اخرى في اللغة، والعادات الاساطير.. الخ.

ولكن الصراع الانساني هو اعظم بكثير من هذه السطوح، واقصى ما يستطيع هذا

التغيير في المظاهر أن يصنعه هو التغيير في مظهر الصراع وشكله ولكن الصراع سيبقى هو الصراع، وستبقى الحقيقة واحدة مهما تغيرت المظاهر.

(٣) أطروحة الحل الاسلامي:

لسنا هنا بصدد الحديث عن أطروحة نظام الحكم في الاسلام، انما يهنا التعرف على الاساس الجذري في حل مشكلة الصراع السياسي حسب الرؤية الاسلامية، كما فعلنا ذلك حين استعرضنا اطروحة الحل الغربي، واطروحة الحل الماركسي؛ وعلى هذا فنحن فعلا انما نشير الى الخيوط الاولى في الحل الاسلامي تازكين الحديث عن نظام الحكم، وعن مبادئ السياسة الاسلامية الى قسم آخر من هذا الكتاب.

سبق ان الاسلام حدد عوامل الصراع السياسي الاساسية في عاملين:

الاول:- الصراع الداخلي في ذات الانسان.

الثاني:- جهل الانسان، وعدم قدرته على وضع المنهج الأفضل لحياته، سواء في المجال الاجتماعي، او الاقتصادي او السياسي. وكلا هذين العاملين أوجزتها الآية القرآنية الشريفة التي تحدثت عن الانسان بالقول. «انه كان ظلوماً جهولاً».

وفي ضوء تلك الرؤية لعل الصراع السياسي فان الحل سوف يتمثل في خطوتين:

الاولى: بناء المحتوى الداخلي للانسان بناءاً تربوياً صحيحاً، واقتلاع جذور الفتنة الممتدة في عمق هذا الانسان.

الثانية: رسم المنهج الكامل لحياته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وانقاذه من حالة الجهل، وحالة الخيرة في ترتيب شؤون حياته.

والاسلام يرى ان الانسان لوحده عاجز عن تجاوز هاتين الخطوتين، فلا هو قادر على بناء ذاته بناءاً صحيحاً، ولا هو قادر على اكتشاف المنهج الأفضل لحياته.

ان الانبياء هم الهذين تكفلوا للانسان بهاتين الخطوتين، ومن أجل كلا هاتين المهمتين بعث الانبياء، ومن أجل عجز الانسان —لوحده— عنها كانت بعثة الانبياء ضرورة.

قال الله تبارك وتعالى:

«كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ»، سورة البقرة.

وفي آية اخرى:

«يَتْلُو عَلَیْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ»، سورة الجمعة.

فالتزكية هي البناء التربوي للانسان وهذه هي المهمة الاولى.

وتعليم الكتاب والحكمة هو اعطاؤه المنهج الافضل لحياته وهذه المهمة الثانية.
وعلى هذا فان الحل الاسلامي لا يبدأ من الطبيعة ليحقق الوفرة في ثرواتها كما يفكر به
الغربيون، فالمشكلة لم تكن نقص الثروات حتى يبدأ العلاج منها. وهكذا لا يبدأ الحل
الاسلامي من مواجهة ظاهرة اقتصادية واجتماعية قائمة وأصلية هي ظاهرة (الملكية
الخاصة)، كما صنعت الماركسية للمشكلة لم تكن من العامل الاقتصادي، ولا من نظام
الملكيات، ولا من نزعة الانسان الذاتية في التملك.

حسب الرؤية الاسلامية فان هذه عوامل ثانوية اما العامل الاساسي فهو قائم في ذات
الانسان التي تحتاج الى تهذيب، وقائم في مستوى وعي الانسان العاجز عن اكتشاف المنهج
الافضل لحياته.

وبدون الحل الإلهي فان الانسان سيبقى في عمق الحيرة والضلال.

«أحسب الانسان أن يترك سدى؟».

من خلال هذا الشرح نستطيع ان نقول: ان الاسلام قد اعتمد الاساس الاخلاقي في
حل المشكلة ومن هنا فقد ابتداء بتحديد القيم الأخلاقية ودعا للالتزام بها، وتحكيمها في
حياة الانسان، واعتبر هذا الاساس هو نقطة البدء الصحيحة في معالجة الصراع الانساني.

ويؤكد هذه الرؤية الحديث النبوي الشريف «انما بعثت لا تتم مكارم الاخلاق».

وحدة الحل السياسي:

لقد تحدثت الماركسية عن تغير النظام السياسي تبعاً لتغير وسائل الانتاج، ومعنى ذلك ان
لكل مرحلة انتاجية نظاما سياسيا يخصصها، ويحكمها بشكل حتمي. والى حد ما مضى
الغربيون مع هذا الرأي، وان اختلفوا مع الماركسية في تقدير الدور الذي تلعبه وسائل
الانتاج.

وبشكل عام فان نظريات العامل الطبيعي تفترض ان الحل السياسي المتمثل في النظام
السياسي الحاكم لا يمكن ان يتسم بالثبات والقرار، بل ان لكل مرحلة تاريخية نظامها
الخاص بها، وحتى الديمقراطية فانها انما تتناسب مع مرحلة خاصة من تطور الانسان
الحضاري، وتقدمه الفكري والاجتماعي.

اما في النظرية الاسلامية فالحل السياسي لكل مراحل البشرية حل واحد والانظمة
السياسية والاجتماعية التي شهدتها مراحل البشرية، العبودية والاقطاع، والرأسمالية،
والاشتراكية لا تمثل ضرورة تاريخية، ولم تكن هي الحل المناسب والحتمي للمرحلة.
لقد تحدثنا عن ان الاسلام تبنى الاساس الاخلاقي في حل المشكلة، وبدأ بتحديد و

شرح القيم الاخلاقية وترجمتها على الواقع، وهو يرى انها قيم انسانية مطلقة وواقعية، ليست متغيرة ونسبية؛ اذ أنها لم تكن بأملاء الظروف الطبيعية، أو الاجتماعية، أو الاقتصادية. و طبيعي ان الحل السياسي القائم على اساس اخلاقي سيكون مطلقاً مادامت القيم الاخلاقية مطلقة.

ففي كل مراحل البشرية كان الحل السياسي الوحيد هو ان تقوم حكومة الانبياء، والدين هو اساسها. ولقد كانت دعوة الانبياء على طول التاريخ ورسالات الانبياء على طول التاريخ واحدة، لا تختلف إلا بمقدار ما تختلف مظاهر حياة الانسان، اما في جوهرها، وفي خطوطها العريضة فهي واحدة. الدين واحد على طول التاريخ، «ان الدين عند الله الاسلام». «هو الذي سماكم المسلمين من قبل».

ولئن كان ثمة اختلافات بين الاديان فهي لا تتجاوز المسائل التفصيلية والجزئية في ضمن الخطوط العريضة المشتركة؛ انها لا تبلغ إلا الحد الذي شرحه القرآن الكريم في قوله تعالى «لَا حِجْلَ لَكُمْ بَعْضُ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ» ٥٠/آل عمران.

نعم ان عوامل التحريف والافتعال هي التي صورت لنا عمق الاختلاف بين الاديان، لكننا ندرك أنها عوامل تحريف وتضليل وليست حقيقة.

ويتحدث القرآن الكريم عن ذلك بالقول:

«يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ» ٤٦/النساء.

وعلى هذا فان الرؤية الاسلامية تختلف تماما مع الماركسية ومع النظرية الغربية. فدولة الانبياء، وشريعة الانبياء كانت هي الحل المناسب على طول مراحل التاريخ، وكل ما شهدته البشرية سوى ذلك كان ضلالاً، وانحرافاً.

ويمكن أن نشرح سر هذا الاختلاف في الرؤية السياسية من خلال التوجه الى النقطة

التالية:

ان الحل السياسي يعالج مشاكل (علاقة الانسان بالانسان).

ونظريات العامل الطبيعي تفترض ان علاقة الانسان بأخيه الانسان تتأثرحتا بعوامل طبيعية غير ثابتة، ومن هنا افترضت ان علاقات الانسان بالانسان لا يمكن ان تسودها حالة واحدة على طول التاريخ، وفي مختلف مراحلها.

اما من وجهة نظر اسلامية (نظرية العامل الانساني) فالمسألة ليست كذلك.

ان علاقة الانسان بالانسان يمكن ان تحكمها قواعد ثابتة، لأن المشاكل التي تحيط

هذه العلاقة هي مشاكل ذات أسس ذاتية مشتركة وثابتة.
فالمشاكل دائماً هي المشاكل، اذن فالحل السياسي دائماً هو الحل، مهما اختلفت المظاهر.

أثر التطور الصناعي:

كانت نظريات العامل الطبيعي تفترض ان كل خطوة في طريق التقدم التقني والتطور الصناعي هي خطوة نحو حل المشكلة الانسانية، ورغم الاختلاف المتقدم بين الماركسية والنظرية الغربية حول طريقة تأثير التقدم التقني، هل بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر، إلا ان أصل القضية لم تكن موضع خلاف بين النظريتين كما تقدم شرحه.

اما في النظرية الاسلامية فلما كانت المشكلة تمتد بمجذورها الى المحتوى الداخلي للانسان الفكري، والنفسي، فان كل خطوة لا تنال هذا الجانب تعتبر خطوة غير مجدية ابداً في حل المشكلة وعلى ذلك حيناً يلحظ التطور الصناعي لوحده فان من الخطأ افتراض كونه خطوة نحو الحل.

وواضح انه لا ملازمة بين التطور الصناعي نحو الاحسن والتطور الروحي والحضاري نحو الاحسن، فالنسبة قد تكون طردية، وقد تكون عكسية احياناً اخرى.

ان خطأ نظريات العامل الطبيعي اغفالها لجانب الذات، وبالمقابل تركيزها الكلي على الاوضاع المادية.

ومن المناسب أن نشير الى ان الماركسية اخذت على النظرية الغربية هذه الملاحظة حتى قال (بوليتزر) في نص متقدم « ليس العلم والتقدم التقني في عهد الرأسمالية المنحطة في خدمة الحاجة الاجتماعية قط، لانها في خدمة الربح الرأسمالي»، والحقيقة ان هذه الملاحظة بمقدار ما هي صحيحة على النظرية الغربية، هي صحيحة على النظرية الماركسية ايضاً.

فأقصى ما طمحت اليه الماركسية، وما اختلفت به عن النظرية الغربية انها تطالب بقلب النظام الرأسمالي الى نظام اشتراكي، ولكن النقد هو النقد فما دامت القاعدة الاخلاقية للانسان لم تتغير، ولم تكن بصدد تغييرها. فان التوزيع الاشتراكي لن يصنع شيئاً في حل المشكلة، وسيبقى التقدم التقني والتطور الصناعي في كلا المجتمعين الرأسمالي والاشتراكي حيادياً تجاه حل المشكلة السياسية، واذا كان التقدم التقني في ظل الرأسمالية هو في خدمة الربح الرأسمالي، فان التقدم التقني في ظل الاشتراكية هو ايضاً في خدمة الطبقات الجديدة التي تظهر في الساحة الاشتراكية كما تقدم. والنتيجة التي ننتهي اليها ان النظرية الاسلامية لا تؤمن بأن التقدم والتطور الصناعي هو الحل، أو خطوة نحو الحل

للمشكلة السياسية المريعة.

التكامل والوفرة:

وفي الرؤية الاسلامية ان التكامل الاخلاقي هو الطريق الى التكامل السياسي، وهو الطريق بعده الى الوفرة.
قال تعالى:

«ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» سورة الرعد/ ١٢ .
ومعناه ان التكامل الاخلاقي هو الطريق نحو تغيير المعادلة الاجتماعية باتجاه الاحسن، ولا يمكن القفز الى التكامل السياسي بطفرة كما تفترضه الماركسية.
وقال تعالى:

«ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون» سورة الاعراف/ ٩٦ .
وفي آية اخرى:

«وأن لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقاء» سورة الجن/ ١٦ .
ومعناه ان التكامل الاخلاقي هو الطريق الى الوفرة، ولا يمكن ان تتحقق وفرة مالم يتكامل الانسان اخلاقيا، ومهما تقدم الانسان وتطور ماديا فان ايادي المحتكرين والاثرياء ستصادر حقوق ونعم الطبقات المقهورة المستضعفة وسيضل المجتمع شاهداً لأبشع انواع الحرمان، والفقر.

على ان الماركسية ترى ان السير من التكامل السياسي الى التكامل الاخلاقي، حيث تفترض أن حدوث الثورة الاشتراكية سيصنع اخلاقية جديدة، ومشاعر جديدة، وعواطف جديدة، اما الرؤية الاسلامية فهي ترى ان السير من التكامل الاخلاقي الى التكامل السياسي، ولا يمكن أن ينجح الانسان في الثورة السياسية مالم يحدث قبلها ثورة اخلاقية.
اما كيف تبرهن الماركسية على رؤيتها؟.

وكيف يصنع التوزيع الاشتراكي الجديد انسانا جديدا يترفع عن حب الذات وحب التملك؟.
فهذا ما سبق لنا الحديث عنه وايضا نترك القارئ مع اوسع واعمق مناقشة للمادية التاريخية في كتاب (اقتصادنا) للمفكر الشهيد السيد الصدر.

الفصل الخامس

تفسير ظاهرة الدولة

ان بحثنا ظاهرة الدولة في هذا القسم من الكتاب (الاصول النظرية) سوف لا يتناول ما هو من مختصات المذهب السياسي .

سوف لا يتناول مثلا القضايا التالية، بالرغم من اهميتها وجوهريتها:

صلاحيات الدولة ومسؤولياتها .

علاقة الدولة بالافراد، وعلاقة العكس .

سياسة الدولة الداخلية والخارجية واهدافها .

طريقة اختيار جهاز الدولة وتعيينه .

كل هذه الابحاث من مختصات المذهب السياسي، ولو كنا بصدد ذلك فعلا لكان علينا اكتشاف موقف المذهب الاسلامي فيها .

اما في هذا القسم من الكتاب (الاصول النظرية) فان ما يهم هو دراسة الاسس الفكرية العامة التي يبنى عليها المذهب، ويدخل فيها تفسير ظاهرة الدولة، وتقييم هذه الظاهرة وغير ذلك من المطالب التي اشرنا اليها قبلا .

مصطلح الدولة:

وقبل البدء يجب ان ننبه الى ان كلمة (دولة) جاءت في المصطلح السياسي باكثر من

معنى .

فهي تأتي بمعنى الحكومة ويراد بها نفس الجهاز السياسي الحاكم .

فيقال مثلا: صلاحيات الدولة، ومسؤولياتها، طريقة اختيارها، مشروعاتها، نوعها، و

في كل هذه الاستعمالات يكون المقصود بالدولة نفس الجهاز الحاكم . وتأني الدولة بمعنى آخر، هو أوسع واكبر من المعنى السابق، تأتي بمعنى الامة ذات الكيان السياسي، فيقال مثلا

الدولة الإسلامية، والدولة الأوروبية، ودول القرون الوسطى، ويقصد بالدولة في مثل هذه الاستعمالات مجموع الكيان السياسي الذي تكونه الأمة، وجهاز الحكم.

ونحن اذ نضع في هذا الفصل الدولة موضوعا لبحثنا، فانما نقصد المعنى الاول، اي الجهاز السياسي الذي يقف على رأس الحكم، رغم أن الدولة قد ترد في استعمالاتنا المتفرقة بالمعنى الثاني حسب ما يوحى به سياق الكلام، وموضعه الذي ورد فيه.

ظاهرة الدولة:

الدولة تمثل ظاهرة تاريخية، وفي ذات الوقت، تمثل ظاهرة سياسية. فمن حيث أنها تمتد في عمرها الزمني الى اعماق التاريخ، والى عهود قديمة جدا من عمر الأمم الانسانية، تعتبر ظاهرة تاريخية.

ومن حيث انها ظاهرة في المجتمع السياسي، بل هي خاصته المميزة له عن المجتمعات البدائية البسيطة، تعتبر من هذه الناحية ظاهرة سياسية. وقد وقف الباحثون التاريخيون والسياسيون معا عند تفسير هذه الظاهرة وتساءلوا عما اذا كانت قد حدثت صدفة وبشكل عفوي، ودخلها المجتمع الانساني دخولا تلقائيا، أم كانت عملا سياسيا مقصودا، عمدت اليه مجموعة الافراد الذين شاركوا في المجتمع السياسي أو بعضهم؟.

كيف حدثت ظاهرة الدولة؟.

وكيف انماقت التجمعات الانسانية اليها؟ وما هو تفسير ذلك؟.

وكما يبدو من طبيعة هذه الاسئلة أن البحث حولها بحث تاريخي، ولئن كانت فيه جنبه سياسية فهي ايضا في التاريخ السياسي للامم.

ونحن نعلم —منذ البداية— ان الاسلام بوصفه شريعة معدة لمنهجة حياة الانسان ليس بحثا تاريخيا، وايضا ليس هو علم سياسة، أو علم التاريخ السياسي للامم حتى ننتظر منه تفسير هذه الظاهرة التاريخية.

اذن ماهي علاقتنا بهذا البحث، طالما كنا نقصد دراسة المذهب السياسي في الاسلام، وما يرتبط به من اصول نظرية، ولا نقصد تأسيس نظرية في علم السياسة أو التاريخ السياسي؟.

الحقيقة، ان ما يدعونا لهذا البحث هو ما يوجد من ترابط بين تفسير ظاهرة الدولة كحقيقة تاريخية، وبين تقييم هذه الظاهرة كحقيقة اجتماعية يعيشها المجتمع الانساني المعاصر.

فنحن في (ظاهرة الدولة) أمام بحثين، تفسير، وتقييم.

تفسير ظاهرة الدولة، والبحث عن اسباب نشوئها تاريخيا، ثم تقييم هذه الظاهرة، وهل هي ظاهرة مرضية انحرافية في المجتمع البشري، يجب العمل على اقتلاع جذورها، أم أنها ظاهرة أصيلة وضرورية، وتعبير عن حاجة اجتماعية قائمة وبالتالي يجب ترسيخها، والعمل في صيغتها.

في هذا البحث التقييمي تقف النظرية الاسلامية، والنظرية الماركسية على طرفي نقيض، فبينما تؤمن النظرية الاسلامية بان الدولة ظاهرة انسانية تعبر عن مرحلة من النضج الاجتماعي للانسان، ترى الماركسية خلاف ذلك تماما، ترى أنها ظاهرة استغلال، وتسلط غير شرعي، يجب العمل على تحطيمها، وانقاذ المجتمع الانساني من كابوسها. ان هذا الاختلاف في تقييم ظاهرة الدولة، والحكم عليها من ناحية اخلاقية وشرعية، يرتبط الى حد بتفسير هذه الظاهرة تاريخيا.

كيف حدثت؟ وما هي الدواعي لها؟.

ان الموقف التفسيري ينعكس على الموقف التقييمي، والنظرة الايجابية في التقييم الاسلامي نابعة من نظرة ايجابية في تفسير نشوء هذه الظاهرة تاريخياً. كما ان النظرة السلبية في التقييم الماركسي نابعة من نظرة سلبية في التفسير التاريخي للدولة. وهكذا يدعونا هذا الترابط للموقف عند وجهة النظر الاسلامية في تفسير هذه الظاهرة التاريخية.

نقطة الخلاف:

الباحثون لا يختلفون في ان الدولة ظاهرة مستجدة، لم تكن في الايام الاولى من عمر الانسانية، حين كان الانسان يعيش حالة فرادية أو شبه فرادية. كما لم تكن الدولة في اليوم الاول من ايام التجمعات الانسانية، حيث كان الانسان يعيش حياة اجتماعية بدائية وبسيطة، وقبل ان يدخل مرحلة (المجتمع السياسي) كما يصطلح عليه.

الباحثون لا يختلفون في ان تلك التجمعات الانسانية الاولى لم تكن تعبر عن مجتمع موحد ومترايط بمقدار ما كانت تعبر عن تجمعات ذات روابط ضعيفة وبدائية، تستغني عن اقامة جهاز سياسي لادارتها، وضبطها، وتحديد هياكلها. انما بعد عمر من هذه الحالة البدائية، وبعد تعقيدات في المجتمع الانساني دفعت اليه طبيعة التطور في الحاجات، والقابليات، والذهنيات زيادة على تراكم العدد، ظهرت البدايات الاولى للمجتمع السياسي وهو المجتمع الذي وصل الى مرحلة لا يمكنه الاعتماد فيها على العفوية، والتلقائية والعادات

التقليدية في ادارة وضعه بشكل رتيب وانما يحتاج الى جهة اعلى، ثم الى قانون، يرسم له طريقة عمل خلاياه، وهنا كانت ظاهرة الدولة...

اذن فالدولة ظاهرة مستجدة.

الدولة ظاهرة تمثل خطوة ثانية في التجمع الانساني وليس خطوة أولى.

هذا ما يتفق عليه الباحثون، ونتفق معهم فيه.

اما نقطة الخلاف بين النظريات السياسية التاريخية فهي في التعرف على الحاجة التي دعت الى تشكيل النواة الاولى للدولة.

ما الذي دعا الى تشكيل هذا الجهاز بعد أن قضت التجمعات الانسانية عمرا في تسيير نفسها بدون هذا الجهاز؟

ثم ماهي الطريقة التي تم بها تشكيل هذا الجهاز؟

وبعد ذلك يبقى هذا التساؤل:

هل يمكن العودة الى حالة الاستغناء عن الدولة، لتصبح مجرد تراث في متحف الآثار التاريخية.

هنا، وفي الاجابة على هذه الاسئلة عدة نظريات، إسلامية، وماركسية، وغربية، ندرسها تباعا ان شاء الله تعالى.

التفسير الاسلامي:

تربط النظرية الاسلامية بين ظاهرة الدولة، وظاهرة النبوة ربطا زمنيا، وربطا سببيا. فالفترة التاريخية من عمر الانسانية التي شهدت ظاهرة الدولة هي نفسها الفترة التي شهدت ظاهرة النبوة.

وحينا كانت النبوات تساهم في عملية تنسيق المجتمع الانساني الداخل في مرحلة تعقيد وخلاف وتضارب مصالح، فانها بالضرورة تسعى من خلال هذا التنسيق والمنهج الى ارساء قواعد الدولة، وبناء هذا المشروع.

ومن هنا فقد كان اذن ترابط زمني وسببي بين ظاهرة الدولة وظاهرة النبوة والانبياء هم الذين بادروا لاقامة الدولة في ظل قواعد عادلة، واصول موضوعية.

ان هذه النظرية مستلهمة من فكرة ان الانبياء هم أول من بادروا لحل الخلافات البشرية، لامن خلال الفوضى، والتسلط العشوائي، والارتجالات الشخصية، وانما من خلال دستور عادل، ومنهج متكاملة لحياة الانسان الاجتماعية بما في ذلك من قيادة وتوجيه وقضاء بين الخصومات، وهذا هو معنى الدولة.

ويمكن ان نجمل النظرية الاسلامية بما يلي :

أولاً: شهد المجتمع الانساني في مرحلته الاولى حالة من البدائية، والبساطة بحيث كان الحس الفطري، والتقاليد الطبيعية كافية لتسيير الحياة اليومية بشكل رتيب.

وفي تلك المرحلة (كان الناس امة واحدة) حسب التعبير القرآني.

لم تكن ثمة خلافات سياسية، وخلافات فكرية عقيدية، واذا كان ولا بد من حدوث خلافات شخصية فانها لم تكن بمستوى يمزق وحدة الامة، أو يقلق أمنها وسلامتها.

كما تؤكد بعض الروايات الشريفة ان الناس كانوا يومذاك على الفطرة.

ثانياً: وحسب التطور الانساني شهد المجتمع تعقيدات جديدة، لم تكن في المرحلة البدائية الساذجة، وظهرت حينئذ خلافات بدأت تتعمق كلما تقدم الانسان خطوة الى الامام في عملية الترابطات الاجتماعية، واستثمار الطبيعة، والاستفادة من طاقاته الفكرية والعضلية.

هذه المرحلة هي مرحلة الاختلاف حسب التعبير القرآني :

«وما كان الناس ائمة واحدة فاختلفوا» ١٩/يونس.

ثالثاً: وفي مرحلة نضج الانسان الفكري والسياسي شهد المجتمع الانساني ظاهرة النبوة.

وكانت هذه الظاهرة مقترنة بدخول المجتمع الانساني مرحلة الخلافات والصراعات السياسية.

وقد سعى الانبياء (ع) بمجد لحل المشاكل المستجدة بعد أن أصبح من غير الممكن الاستمرار في حالة البدائية، والاعتماد على العادات والتقاليد، والمشاعر الفطرية، في معالجة المشاكل.

ودخل الانبياء صراعاً مريراً من أجل وضع الحل العادل والافضل، وكان المترفون هم الذين وقفوا بوجه دعوة الانبياء منذ اليوم الاول :

«وما ارسلنا في قرية من نذير الا قال مترفوها انا بما أرسلتم به كافرون» ٣٤/سورة سبأ.

اذن فقد بعث الانبياء في المراحل الاولى لاختلاف الناس، في المراحل الاولى للمجتمع الانساني.

والقرآن الكريم يؤكد ان كل المجتمعات الانسانية منذ دخلت مرحلة الاختلاف قد سمعت دعوة الانبياء وعاصرتهم، «وان من امة الا خلا فيها نذير» ٣٤/سورة فاطر.

ان الآية الشريفة التالية تجمل لنا هذه المراحل الثلاث التي مرت بها البشرية :

«كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً، فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ، وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ، وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ، وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» ٢١٣/ سورة البقرة.

وفي ختام عرضنا للنظرية الإسلامية يجب أن نشير إلى أن الشهيد العظيم السيد الصدر (رضوان الله عليه) هو أول من ألفت إلى مساهمة الأنبياء في وضع الحجر الأساس لظاهرة الدولة، فقد قال:

إن الناس كانوا أمة واحدة في مرحلة تسودها الفطرة، ويوجد بينها تصورات بدائية للحياة، وهموم محددة، وحاجات بسيطة.

ثم نمت من خلال الممارسة الاجتماعية للحياة والمواهب والقابليات وبرزت الأماكن المتفاوتة، واتسعت آفاق النظر وتنوعت التطلعات، وتعددت الحاجات فنشأ الاختلاف، وبدأ التنافض بين القوي والضعيف، وأصبحت الحياة الاجتماعية بحاجة إلى موازين تحدد القيم، وتجسد العدل، وتضمن استمرار وحدة الناس في إطار سليم...

وفي هذه المرحلة ظهرت فكرة الدولة على يد الأنبياء، وقام الأنبياء بدورهم في بناء الدولة السليمة، ووضع الله تعالى للدولة أسسها وقواعدها...» (١)

التفسير الماركسي:

قرنت الماركسية بين ظاهرة الدولة وظاهرة الملكية الخاصة، ورأت أن الإنسان حين كان في وضعه البدائي المشاع لم يكن ثمة دولة، ولم يكن ثمة حاجة إلى دولة، ولكن بظهور الملكيات الخاصة، وبروز التنافض بين شكل الإنتاج، وبين طريقة توزيع الإنتاج، وتنامي أنانيات أصحاب الأملاك، ومحاولتهم استغلال أكبر قدر ممكن من طاقات الآخرين، واحتكارها لصالحهم، بظهور هذا التنافض الطبقي، وصنع أول حجر أساس للدولة من قبل الفئة المالكة، واستخدام جهاز الدولة هذا في إخضاع الآخرين، والهيمنة عليهم.

وعلى هذا «فإن الدولة القديمة كانت قبل كل شيء دولة مالكي العبيد لقمع العبيد، الدولة الإقطاعية — هيئة النبلاء — لقمع الفلاحين التابعين والاقنان» (٢)

وأيضا فإن «الدولة هي ثمرة التعارضات الطبقيّة المتناحرة ومظهرها» (٣)

(١) لحة فقهية تمهيدية/ السيد الصدر/ ٩-١٢.

(٢) أصل العائلة/ انجلز ٢٢٧.

(٣) الدولة والثورة/ لينين/ ١٢.

وفي ذلك كتب (جورج بوليتزر):

«ان الدولة في جميع المجتمعات الطبقية المتناحرة تصبح جهازا لحكم المستغلين، خرج من المجتمع الانساني ثم تميز عنه تدريجيا، وهو يفترض وجود فئة خاصة من الناس، وهم رجال السياسة، همهم الوحيد الحكم، ولهذا سيستخدمون جهازا وضع لاختضاع ارادة الآخرين بالقوة». (١)

«والخلاصة ان الدولة حسب رأي ماركس هي منظمة للسيطرة الطبقية ولاضطهاد طبقة على يد طبقة أخرى» (٢).

نقد وتقييم:

نتفق على ان الدولة هي ظاهرة أعقبت مرحلة الاختلاف، وتضارب المصالح، وتعقيد الحياة الاجتماعية، لكن سبق منا القول ان هذه الخلافات لم تكن دائما وليدة حب التملك، و ظاهرة الملكية الخاصة، و المادية التاريخية لم تقدم برهانا علميا على هذا الادعاء العريض. ومع قطع النظر عن هذه النقطة بالذات فن حقنا ان نطالب الماركسية بالدليل على ان الدولة هي من صنع الطبقة المالكة، فالمسألة كما قال فيها شهيدنا العظيم السيد الصدر (ره): ان «هذا التفسير الماركسي للدولة أو الحكومة لا يكتسب قيمة علمية مؤكدة، إلا اذا أفلست كل التفاسير، التي يمكن ان يبررها نشوء الدولة في المجتمع البشري، سوى كونها اداة سياسية للاستغلال الطبقى. واما اذا استطعنا ان نفسر هذه الظاهرة الاجتماعية على اساس آخر، ولم يدحض الدليل العلمي ذلك، فليس التفسير الماركسي عندئذ إلا افتراضا من عدة افتراضات.

هناك افتراض ان تكون الدولة قد قامت على اساس تعقيد الحياة المدنية.

وهناك افتراض ان تكون الدولة قد قامت على اساس العقيدة الدينية وبادرالى اقامتها دعاة

الدين انفسهم.

وهناك افتراض انها كانت اشباعا لنزعة أصيلة في النفس الانسانية التي تملك استعداداً كامناً للميل الى السيطرة والتفوق على الآخرين، فكانت الحكومة من وحي هذا الميل، وتعبيرا علميا عنه» (٣)

(١) اصول الفلسفة الماركسية / ٢٣١.

(٢) اصول الفلسفة الماركسية / ٢٣٨.

(٣) انظر بشكل موسع اقتصادنا / ٨٦-٨٧.

ولكن الماركسية كما هو معلوم لم تقدم أي دليل علمي على الفرضية التي تبنتها، و
من الجدير أن نشير إلى أن الماركسية — وهي لا تؤمن إلا بالدليل المادي والحسي أو
التجريبي — تكون محرجة أمام التساؤل المتقدم. أما النظرية الدينية التي شرحناها قبلاً فحتى
إذا لم تقدم دليلاً تاريخياً على مدعائها، فإنها مع ذلك لا تواجه إحراجاً علمياً، لأن فلسفة الدين
تعتمد الخبر الغيبي كما تعتبر الخبر الحسي التاريخي.
فاذا حدثنا القرآن الكريم عن ماضي البشرية فإن فلسفة الدين تؤمن بصحة اعتماد ذلك
كدليل وأخبار غيبي صحيح.

وعلى هذا الأساس استطعنا أن ننفذ إلى أعماق التاريخ، وإلى اليوم الأول للبشرية، و
إلى أهم الأحداث التي شهدتها أبوالبشر وولدها.
التفسير الغربي:

لم يتفق الغربيون على نظرية واحدة في تفسير ظاهرة الدولة، لكنهم يرفضون
— في الأغلب — بشكل قاطع إصرار الماركسية على تفسيرها الطبقي للدولة.
الغربيون لا يمتنعون عن أن يكون ذلك فرضاً واحداً من عدة فروض، أما تعيين هذا الفرض
دون سواه فذاك أمر غير مبرهن. أن معظم النظريات الغربية ترى أن الدولة حدث طبيعي مرّ
به المجتمع الإنساني، بل هو يعبر عن درجة من نضج الإنسان، واتساع أفقه الاجتماعي
والسياسي.

أن نظرية (التعاقد الاجتماعي) — وهي أشهر نظرية ذهب إليها روسو ونظرية
(التعاقد السياسي) التي ظهرت أخيراً، وهكذا نظرية (الأصل العائلي) ونظرية
(التفويض الإلهي) تؤكد الحقيقة السابقة، حقيقة أن الدولة عمل سعى إليه الإنسان سعياً
واعياً واختيارياً.

الفصل السادس

تقييم ظاهرة الدولة

السؤال الذي يطرح هنا عادة هو:

ما هو سر الحاجة الى دولة؟.

وهل هي حاجة مطلقة، أم هي حاجة مؤقتة ومرحلية؟

وفي ضوء ذلك هل يمكن العودة الى مجتمع بلا دولة كما كان المجتمع الانساني في مرحلته

الاولى أم لا؟

ان الاجابة على هذه الاسئلة سلباً أو ايجاباً يعني تقييم ظاهرة الدولة من ناحية علمية، و من ناحية اخلاقية ايضا.

والنظرية الاسلامية تعتقد ان الدولة حاجة ثابتة ومطلقة كانت منذ أن دخل المجتمع الانساني مرحلة الاختلاف، والصراع السياسي، وتعقد الحياة الاجتماعية، وستبقى الى الأخر طالما ان المجتمع الانساني ماض في تطور العلاقات وتعقدها وتضخم حاجاته الادارية والتنسيقية، وطالما ان الانسان سوف يبقى هوذاك الانسان ذو طموحات ونزعات ومصالح تتزاحم وتتضارب الامر الذي يدعو الى اختلاف، وصراع، عبّر عنه القرآن الكريم بالقول «ولا يزالون مختلفين».

فالدولة اذن ضرورة اجتماعية، وظاهرة صحية في الامة وليست ظاهرة مرضية، ولا يمكن ان يقوم مجتمع بلا دولة دون ان تعمه الفوضى والاضطراب والتحلل.

ويمكن الاستشهاد على هذه الرؤية بكلمة الامام علي (ع) حين سمع الخوارج يقولون:

لا حكم الا لله.

فقال (ع):

كلمة حق يراد بها باطل.

نعم: انه لاحكم إلا الله، ولكن هولاء يقولون لا إمرة إلا الله، وأنه لا بد للناس من أميرٍ أو فاجر يعمل في امرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الاجل...» نهج البلاغة/ ج ١/ النص/ ٤٠.

وقريب من هذا المعنى قوله (ع) في نص آخر:

«ليس تصلح الرعية إلا بصلاح الولاة، ولا تصلح الولاة إلا باستقامة الرعية، فاذا أذت الرعية الى الوالي حقّه، وأذى الوالي اليها حقّها عزّ الحقّ بينهم، وقامت مناهج الدين، واعتدلت معالم العدل، وجرت على اذلالها السنن، فصلح بذلك الزمان، وطمع في بقاء الدولة» نهج البلاغة/ ج ١/ النص ٢١٦.

اما الماركسية فقد رأت ان الدولة ظاهرة مرضية في المجتمع الانساني، بدأها المستغلّون، و أصلوا جذورها في الامة، حتى أصبح ليس من السهل قلعها إلا بعد تجربة جديدة لبناء وضع اجتماعي جديد تنعدم فيه الحاجة الى الدولة.

(الدولة) حاجة اجتماعية مؤقتة فمن أجل التخلص من رواسب الماضي، وقلع جذور الطبقة البرجوازية، يجب ان نستخدم هذه الاداة (الدولة) بقوة وعنف، حتى اذا عاد المجتمع الى وضع انعدمت فيه الطبقات والطبقتين وتمّ تصفية البرجوازية المتسلطة، لم يعد هناك ما يدعو الى الاستمرار في هذه المؤسسة السياسية، بل ان الدولة ستضمحل لوحدها طوعا.

هكذا تفكر الماركسية.

اما النظرية الغربية فانها تميل الى الاعتبار التالي:

ان الدولة حاجة انسانية أصيلة لا يمكن الاستغناء عنها.

كتب (اوستن ريني):

لقد اطلال فلاسفة السياسة النظر في شأن الحياة من حالة الفوضى، اعني في مجتمع لاحكومة فيه، ومع ذلك فانه ليس لدينا مثال واحد مدون لمجتمع حقيقي سواء في الماضي أو في الحاضر، عاش طويلا بدون حكومة من الحكومات، اذ من الواضح ان الناس شعروا في كل الازمنة وفي جميع المجتمعات ان وجود نوع من انواع الحكومات امر ضروري وحيوي لكي يحيا الحياة التي يريدونها» (١).

(١) سياسة الحكم/ ج ١/ ٣٩.

على ان بعض علماء السياسة الغربيين يذهب — كما ذكر (اوستن رني) — الى نظرية معاكسة تماما فيرى ان المثل الاعلى للتنظيم السياسي للمجتمع البشري هو الفوضوية وهي حالة لا توجد فيها حكومة ولا أي جهاز آخر يملك الحق القانوني أو السلطة المادية التي تمكنه من حمل الناس على فعل ما لا يريدون في اعمالهم التعاونية المشتركة بناءً على آرائهم الحرة المستقلة وحدها لا بناءً على الاوامر...» (٢).

النقطة الاساسية في التقييم:

وباعتقادنا ان بحث هذه المسألة يتطلب منا العودة الى جذورها واصولها الاولى، فليس جزافاً ان تذهب بعض النظريات الى اعتبار الدولة حاجة مؤقتة بينما تذهب نظريات أخرى الى اعتبارها ضرورة اجتماعية!

هناك منظور أعمق، ونقطة جوهرية منها تتفرع وجهات النظر وتختلف، وتلك النقطة الجوهرية في المسألة هي (ذات الانسان).

ان تقييم (ذات الانسان) هو الذي يحدد وجهة النظر عن الدولة، ما اذا كانت حاجة مؤقتة، أو ضرورة اجتماعية!!

(ذات الانسان) هل هي ذات خيرة أم شريرة؟؟

واذا كانت ذات خيرة فما هو مصدر الشر؟ ومن اين تنبع جرثومة البؤس الاجتماعي؟ هاتان النقطتان (طبيعة الذات الانسانية، ومصدر الشر) هما اللذان حدّدا المسار في تقييم الدولة التي تريد ان تحكم حياة الانسان، وحول هاتين النقطتين الممتزجتين وجدت عدة آراء:

الماركسية:

فالماركسية ترى ان ذات الانسان ذات خيرة بطبيعتها لا تعرف الشر ولا تألفه. وحول السؤال عن مصدر الشر، والفتن والنزاعات التي لا تنتهي تجيب الماركسية بان عوامل من خارج الذات هي السبب في ذلك، فاذا ما امكن الخلاص من هذه العوامل الخارجية و تصفيتها فانه ستندعم حينئذ جرثومة الفساد الاجتماعي، وستعود ذات الانسان الى صفائها المطلق الذي لا يثير أي غبار في خضم الحياة الاجتماعية مهما تعقدت الحاجات واختلفت.

ماهي هذه العوامل الخارجية؟

تقول الماركسية: انها المؤسسات الاجتماعية التي يصنعها البرجوازيون بغاية استثمار و

(٢) سياسة الحكم/ ج ١/ ٣١٠-٣١١.

استغلال طاقات الجماهير وتوجيهها لمصالح الطبقة البورجوازية الخاصة.
كتب لينين:

«نحن نعلم ان السبب الاجتماعي الجذري للمخالفات التي تتجلى في الاخلال بقواعد الحياة في المجتمع، هو استثمار الجماهير، وعوزها وبؤسها، وعندما يزول هذا السبب الرئيسي تأخذ المخالفات لامحالة بالاضمحلال» (١).

وتضرب الماركسية على نفس الوتر الذي تضرب عليه دائما فتقول:
ان المؤسسات الاجتماعية القائمة على اساس الملكية الخاصة، هذه المؤسسات التي تنشؤها الطبقة البورجوازية — هي السبب في المشكلة الاجتماعية، وما الدولة إلا مؤسسة من مؤسسات الطبقة البورجوازية صنعوها لامتناع ثروات الطبقة المحرومة.
من هذه القاعدة الفكرية الاساسية عن ذات الانسان وعن مصدر الشر تنطلق الماركسية لتقيم ظاهرة الدولة. فترى:

ان الدولة يجب ان تزول، لانها مؤسسة اجتماعية فاسدة، ولانها صنعة البورجوازية.
ويجب ان نعطي الفرصة الكافية لتمارس ذات الانسان حريتها المطلقة، المطلقة تماما، حيث تكون حينئذ خيرة تماما.

ولكن لأنه لا يمكن ان تزول الدولة زوالا فجائيا، ولأنه لا يمكن القضاء على هذه الارادة البورجوازية من دون المرور بمرحلة وسطية، يتم فيها السيطرة على هذه الاداة من قبل الطبقة العاملة، واذن يتعين وبشكل مرحلي أن تبقى ظاهرة الدولة، وتتحكم طبقة (البروليتاريا) في توجيهها تماما، وتطارد بها فلول البورجوازية، وحينئذ يتم تصفيتها، تبدأ الدولة ذاتها وبشكل تلقائي وطبيعي بالاضمحلال.
كتب انجلز:

«ان البروليتاريا بحاجة الى الدولة لامن أجل الحرية، بل من أجل قمع خصومها» (٢).
كتب لينين:

«ويبقى الجهاز الخاص، الآلة الخاصة للقمع — الدولة — امرا ضروريا»
«ولكنها تغدو دولة انتقالية تكف عن ان تكون الدولة بمعنى الكلمة الخاصة، دولة في سبيل

(١) مختارات لينين. ج ٢/ ٢٨٧ / الدولة والثورة.

(٢) مختارات لينين ج ٢/ ٢٨٥ / الدولة والثورة.

الفناء» (١).

النظرة المتطرفة:

وعلى النقيض تماما من النظرية الماركسية، هناك من يذهب الى ان ذات الانسان شريرة، ولا يمكن بحال من الاحوال تصحيح هذه الذات، والتغلب على نزعة الشرفية، انما السبيل الوحيد هو تحديدها وكبح جماحها بالقوة، والدولة هي الاداة المعدة لذلك.

وعن هذه النظرة المتطرفة يقول دوفرليه:

«ان هذه النظريات العتيقة المستوحاة من المسيحية المزعومة، مسيحية عصر التنقيش، قد رجع اليها الفاشستيون الذين يرون كما يرى السيد مونترلان «ان ركل الادبار بالارجل هو الذي يصنع اخلاقية الشعوب» وكثير من المحافظين المعتدلين في الظاهر يرون هذا الرأي ايضا، لكنهم لا يجروون ان يعلنوها»

وفي ضوء هذه النظرة المتطرفة تكون الدولة ضرورة، وتبقى ضرورة مادامت ذات الانسان غير قابلة للاصلاح إلا بالعنف والقوة.

الغريبيون:

من الصعب القول—كما اسلفنا ذلك مرارا—ان الغريبيين يتفقون على رأي واحد في هذا الموضوع، ولكن—وجريا على طريقتنا في تحديد النظرية الغربية—يمكن القول ان الاتجاه السائد الذي يمثل الرأي الغربي بشكل عام هو ما كتبه جيمس ماديسون:

«الانسان نزاع الى الشر، كما انه نزاع الى الخير، ومن الواجب والحالة هذه اتخاذ مثل هذه التدابير الضرورية للحد من نزعة الشريرة... فالحكومة ما وجدت إلا للحد من نزعة الشر الموجودة في النفس البشرية... ولو كان الناس ملائكة لما كانت هناك حاجة لقيام الحكومات...» (٢)

الغريبيون لا يذهبون الى ان موامل الشر هي دائما من خارج ذات الانسان، ان ذات الانسان ايضا تساهم في ذلك، - خصوصا حينما تجد نفسها بلا قيود ولا حدود، وفي الوقت الذي كانت تذهب الماركسية الى ان الحرية المطلقة هي السبيل للصفاء الاجتماعي حيث تمارس ذات الانسان نشاطها الخير بطلاقة، يذهب الغريبيون الى ان الحرية المطلقة خطر، فيجب تحديدها وتقييدها.

(١) مدخل الى علم السياسة / ٢٤٤.

(٢) الحرية في ظل القانون/ القاضي وليم أو. دوكلاس / ٧٠-٧١.

كتب مونتسكيو:

«تقول التجربة الأبدية ان كل انسان يملك سلطة يميل الى اساءة استعمالها، وهو يذهب بعيدا حتى يجد حدودا» (١).

ويلخص اندريه هوريو النظرية الغربية بالقول:

«والارث الغربي يأخذ الانسان كما هو فعلا مزيج من الخير والشر ذا شخصية تستحق الاحترام، ولكنه عرضة للخطأ، وبالتالي فهو يحتاج لأن يكون محاطا به، وحيانا لتوجيهه عن طريق مؤسسات اجتماعية أهمها الدولة» (٢).
اذن في ضوء النظرية الغربية لذات الانسان تعبر الدولة عن حاجة اجتماعية ملحة لا يمكن الاستغناء عنها.

الاسلام:

يمكن ان نستخلص من النصوص القرآنية الكريمة، والسنة الشريفة النظرية التالية:
(١) ان كل القوى والاستعدادات التي أودعت في هذا الانسان هي قوى وعناصر خيرة وليس فيها عنصر شرير.
ولانقصد هنا أنها مجرد استعداد قابل لان يوجه باتجاه الخير وباتجاه الشر، بل هي قوى و دوافع نحو الخير.
فهي ليست أصفارا توضع امام العدد فيكون لها قيمة، وخلفه فلا يكون لها قيمة، وانما هي ذاتها عناصر خيرة تدفع باتجاه الخير. فكل شهوات الانسان، وغرائزه، ودوافعه النفسية الاولى هي دوافع خير، وكمال.

يشهد لذلك قوله تعالى «لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم» ٤ / التين.
وهكذا قوله «يا ايها الانسان ما غرّك بربك الكريم الذي خلقك فسوّاك فعدلك» ٦ / الانفطار.

(٢) ولكن هذه الدوافع المتراكمة في ذات الانسان، والتي هي كلها بالاساس دوافع خير، تحتاج الى رقابة، والى سيطرة لضبط كل واحد منها عند حده الطبيعي، ومن أجل ان لا يكون هناك تجاوز وطغيان لبعضها على البعض الآخر.
ان هذه الدوافع جميعها خيرة، لكن حين تتجاوز حدودها، فيستجيب الانسان لأحدها

(١) دولة القانون / ٢٤٨.

(٢) القانون الدستوري / ج ١ / ٥٤.

على حساب الدوافع الاخرى، يكون هناك الشر.

اذن مصدر الشر هو سوء التوزيع، وعدم الاعتدال في الاستجابة لهذه الدوافع، و تجاوزها عن حدودها الطبيعية تلك الحدود التي هي حدود الله تبارك وتعالى لهذا الانسان و دوافعه، وحين يتجاوز تلك الحدود يكون قد ظلم نفسه، وقد ظلم ذات الدوافع التي أودعت فيه وهي خيرة، وبغاية أن تسوقه الى الخير.

قال تعالى: «ومن يتعدّ حدود الله فقد ظلم نفسه» اذن لا يوجد في ذات الانسان عناصر شر انما هي جميعا عناصر خير. ولكن عدم الاعتدال سواء باتجاه الافراط أو التفریط هو مصدر الشر وربما يكون القرآن الكريم قد أشار الى هذا المعنى حينما عبّر عن طريقتين للتعامل مع النفس بعبارة (الفجور) و (التقوى) في قوله تعالى:

«ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها» ان الفجور هو التجاوز والعدوان، والطغيان، كما عبّر القرآن الكريم بذلك في قوله «فأما من طغى».

ما ان التقوى هو الاعتدال، والوقوف عند الحد الطبيعي، والامتناع عن التجاوز. وبهذا الصدد يمكن ان نقرأ عبارة لاحد فلاسفة الاسلام، وعلماء الاخلاق هو المولى النراقي حيث يقول:

«المراد من التغيير ليس رفع الغضب والشهوة مثلا، واماطتها بالكلية فان ذلك محال لانها مخلوقتان لفائدة ضرورية في الجلبة، اذ لو انقطع الغضب عن الانسان بالكلية لم يدفع عن نفسه ما يهلكه ويؤذيّه، وامتنع جهاد الكفار، ولو انعدم عنه شهوة الطعام لم تبق حياته، ولو بطل عنه شهوة الوقاع بالمرّة لضاع النسل. بل المراد ردهما من الافراط والتفریط الى الوسط».

وفي موضع آخر يقول:

«وعند التحقيق يظهر ان لكل فضيلة حدا معيناً، والتجاوز عنه بالافراط أو التفریط يؤدي الى الرذيلة، فالفضائل بمنزلة الاوساط والرذائل بمثابة الاطراف، والوسط واحد معين لا يقبل التعدّد، والاطراف غير متناهية عدداً. فالفضيلة بمثابة مركز الدائرة والرذائل بمثابة سائر النقاط المفروضة من المركز الى المحيط... فعلى هذا يكون بأزاء كل فضيلة رذائل غير متناهية...».

(٣) ولكن الانسان يغفل في كثير من الاحيان عن حدود هذه الدوافع، ولا يعرفها وينساق مع الجهل فيتجاوز، ويظلم، ويظلم، كما ان الانسان ضعيف الارادة فهو قد يعرف حد الاعتدال لكنه يتجاوز، ولا يتحكم في الدوافع التي يحملها، ومن هنا فهو يظلم، ويتعدى. وقد اشار القرآن الكريم الى حالة الجهل، والظلم في الانسان بقوله:

«وحملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً»

كما اشار الى حالة الضعف في العديد من الآيات الكريمة كقوله تعالى:

«الله الذي خلقكم من ضعف»

«وخلق الانسان ضعيفاً»

كما أشار الى نتائج هذا الضعف من (الهلح) و (العجلة) في آيات أخرى.

(٤) ولوترك الانسان الى نفسه لإنحرف، ولم يقف عند حد الاعتدال:

«ان الانسان ليطغى، أن رآه استغنى»

اذن من أجل تصحيح مسيرة هذا الانسان، والوقوف بوجه طغيان بعض دوافعه على

البعض الآخر، يحتاج هذا الانسان الى عاملين:

العامل الاول:

الهداية والتوجيه، وهذا ماتكفلته رسالات الانبياء ودعواتهم. ولكن يبقى الانسان حتى مع الهداية والتوجيه ضعيفاً أمام زحمة الدوافع وتجاذبها، فهو ايضا قد يطغى ويظلم ويعتدي اذن لابد من:

العامل الثاني:

وهو الضبط الخارجي ووضع الرقابة الاجتماعية والمحاسبة القانونية له.

من خلال هذين العاملين (الضبط من الداخل) و (الضبط من الخارج) يمكن تحكيم

دوافع الخير في مسيرة الانسان، واستئصال عوامل الشر ودوافعه.

(٥) ولا تنسى النظرية الاسلامية دور المحيط الاجتماعي، وعوامل خارج الذات في التأثير

على الانسان سلباً أو إيجاباً.

ومن هنا ورد ان «الطفل يولد على الفطرة، وانما أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه».

اذن فكما يجب أن يعالج الانسان من الداخل، يجب ايضا ان يعالج المحيط الاجتماعي

للانسان، لان كلا من الذات والخارج يشتركان في عملية بناء الانسان.

هذه خلاصة النظرية التي يمكن استلها منها واكتشافها من النصوص القرآنية والسنة

الشريفة حول ذات الانسان وتقييمها.

وفي ضوء هذه النظرية نعود لتقييم ظاهرة الدولة في الاسلام ما اذا كانت ضرورة

اجتماعية، أم حاجة مؤقتة، أم ظاهرة مرضية...

— حسب التصور الاسلامي تعتبر الدولة ضرورة، وليست ظاهرة مرضية، ولا حاجة

مؤقتة، انما جهاز يمتد بامتداد المجتمع الانساني وعمره، ولا يمكن بحال من الاحوال الاستغناء

عنها، كما أن بروز هذه الظاهرة — الدولة — على مسرح تاريخ المجتمع الانساني لم يكن عملية استغلال، ومخادعة قامت بها الطبقة المالكة لحرمان الطبقة الفقيرة واضطهادها اكثر وتخديرها.

انما الدولة ضرورة اجتماعية ملحة، لماذا؟

اولاً: لان بناء ذات الانسان، والبلوغ بوضعه الاخلاقي الى المستوى الافضل وتوجيه كل دوافعه باتجاه الخير لا باتجاه معاكس يتطلب عملية توعية، وارشاد، وتوجيه، كما يتطلب من ناحية اخرى عملية رقابة، ومحاسبة وردع، والوقوف بقوة امام كل مؤثر من مؤثرات الانحراف، وهذا يتطلب جهازاً أعلى يتولى المهمة المذكورة، وذلك هو جهاز الدولة. ان من المرفوض في المنطق الاسلامي أن تقتصر عملية اصلاح الانسان، وبناء المجتمع الرشيد، والفرد الرشيد على مجرد النصيح، والوعظ، والارشاد. انما لابد من قوة رادعة، وجهاز سلطة أعلى قادر على قمع كل تمرد على العدالة، ومحاصرته من ان يتجذر في المجتمع ويتسع. وقد يشهد لهذا المعنى من بعيد أو من قريب الحديث الوارد عن الرسول (ص): «الخير كله في السيف، وتحت ظل السيف، ولا يقيم الناس إلا السيف». ومن هنا تكون الدولة ضرورة، لانها هي الجهاز القادر على تولي هذه المهمة.

ثانياً: ومن ناحية ثانية فان الانسان — كما تحدثنا — يتأثر بالمحيط الاجتماعي، اذن لا يمكن نجاح عملية تربية وتهذيب الانسان، وترشيد وضع المجتمع ككل ما لم تصحح كل المؤسسات الاجتماعية باقتلاع الفاسد منها وبناء النافع، ومثل هذه المهمة تحتاج الى جهاز أعلى له قدرة على فرض الكلمة، واتخاذ القرار المناسب بشأن هذه المؤسسات الاجتماعية، وذلك الجهاز هو جهاز الدولة وحده.

ومهما بلغ المجتمع نفسه في النضج والرشد فانه قد ينجح في بناء مؤسسات اجتماعية خيرة، وقد ينجح ايضا في تصفية بعض المؤسسات الفاسدة، ولكن افضل ما يتاح هو النجاح النسبي، وتبقى الضرورة قائمة لجهاز حكم يتكفل بالكامل هذه المهمة. ويجب ان نشير في ختام عرضنا للنظرية الاسلامية في تقييم الدولة الى حقيقتين اساسيتين في هذا التقييم:

الحقيقة الاولى:

ان المفهوم الاسلامي للدولة لا ينظر اليها على اساس انها اداة عنف، ووسيلة قمع، و- جهاز يهدف فقط الى تصفية الفئات المعارضة.

فرغم ان الاسلام لا يمنع عن تسجيل هذا الدور للدولة، ولا يأتى ان تمارس الدولة العنف والصرامة مع الذين لا يخضعون لشرعية الله وحكم الله، إلا ان الاسلام لا يفهم ضرورة الدولة، وحاجة المجتمع الانساني اليها على اساس هذا الدور وحده، دور القمع والاسكات بالقوة.

بل هو يفهم الدولة بوصفها اداة تهذيب وتربية، وتصحيح.
وحاجة المجتمع الانساني الى جهاز سياسي يمارس هذا الدور ليست أقل من حاجته الى جهاز يمارس العنف والشدة، وذلك قوله تعالى (ولكل قوم هاد) وكان امير المؤمنين (ع) يتحدث عن مسؤولياته بوصفه وليّ الامر فيقول:
«اما حقكم عليّ فالنصيحة لكم، وتوفير فيئكم عليكم، وتعليمكم كيلا تجهلوا، وتأديبكم كيما تعملوا» (١).

الحقيقة الثانية:

والاسلام —وهو يؤكد مفهوم الدولة— يحرص على المشاركة العامة من قبل الجماهير، ويسعى لتصعيد مستوى الشعب، ومساهمته السياسية والاجتماعية، الى درجة الاستعاضة عن وجود الدولة وحضورها في تلك المجالات.

الاسلام يحاول —رغم ايمانه بضرورة الدولة— تسليم الكثير من مهامها ومسؤولياتها الى الشعب نفسه، ورفع مستوى المشاركة الشعبية الى حالة قريبة جدا من (التسيير الذاتي). الدولة ليست هي كل شيء في التخطيط الاسلامي، بل انها تنسحب خطوة خطوة الى الوراء لتخلي مكانها الى الشعب الذي بدأ ينضج، ويشعر بالمسؤولية.

وليس اينما ذهبت في المجتمع الاسلامي فهناك مركز من مراكز الدولة، وبصمة من بصماتها، بل أينما ذهبت فهناك الشعب الذي يعرف انه هو الدولة بالاساس وليس الجهاز السياسي الاّ مساعدا له في الحالات النادرة.

فهناك مثلا الرقابة الشعبية التي تغني كثيرا عن رقابة الدولة، واجهزة استخباراتها. وهناك المشاريع التربوية التي يتبرع بأقامتها الشعب نفسه، ويخفف عن كاهل الدولة.

وهناك العقوبة الشعبية، والملاحقة بالقوة، كما يؤكد مفهوم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر باليد واللسان والقلب.

(١) نهج البلاغة/ ج ١/ النص ٣٤.

وهناك (التكافل الاجتماعي) الذي يجعل مساهمة الدولة تأتي بالدرجة الثانية، بل هي الجانب الشكلي، اما واقع الامر فان الشعب هو الذي يقوم بمهمة التكافل. وهناك التثقيف الشعبي الذي يتصدى له كل من يرى في نفسه القدرة على المساهمة في تصعيد ثقافة الناس وهدايتهم.

وهناك المجالس والتجمعات التي يعقدها الناس أنفسهم لهذا الغرض. وهناك الاندفاع الجماهيري للجهاد، الذي يجعل الشعب كله جيشا حاضرا لدى أول نداء.

ان كل هذه المهام ينقلها الاسلام من الدولة الى الشعب، وبذلك يتقلص دور الدولة كثيرا، بينما يمضي الشعب على طريق التسيير الذاتي، على طريق: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته».

هل تضمحل الدولة؟:

حين نتناول هذا الموضوع فانا لانتهم بالبحث عن نبوءة تاريخية حول اضمحلال الدولة، وقيام المجتمع المثالي الافضل الذي يتحرك حركة ذاتية ويصفي مشاكله بهذه الطريقة ايضا. انما نتناول هذا الموضوع بمقدار ما يرتبط بتقييم الاسلام للانسان، وفهمه لمسيرة الانسان، وحلقات الصراع بين الحق والباطل، ووضع المجتمع الانساني في نهاية المطاف. ويجب ان نشير الى الاساس الغيبي الذي يعتمد عليه الاسلام حينما يحكم على مستقبل الانسان ومسيرة الصراع، فالاسلام اذ يؤمن بان ختام المسيرة هي للحق لا يعتمد في ذلك على تحليل مادي للتاريخ كما تصنع الماركسية فالحسابات المادية غير قادرة على كشف مستقبل التاريخ المجهول بالنسبة لنا، انما يعتمد الاسلام في ذلك على أساس اخبار الله تعالى في كتابه الكريم وعلى لسان نبيه (ص).

ومهما يكن فالفهم الاسلامي للانسان، وللتاريخ، يؤكد على عدة حقائق: اولاً: يشهد المجتمع الانساني — في الختام — قيام حكومة الحق العالمية كما وعد الله تعالى بذلك في كتابه الكريم:

«وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض».

ثانياً: وفي ظل حكومة الحق العالمية يتم تصفية كل مؤسسات الباطل، وأجهزته، التي هي مؤسسات وأجهزة (الظلم والجور)، وفي كل موقع من مواقع الباطل، يقوم الحق بأجهزته ومؤسساته — وبذلك «تملاً الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً».

ثالثاً: وفي ظل حكومة الحق ايضا — يسمو المجتمع الانساني، ويتكامل و يرتفع، و

يقترب الانسان اكثر فاكثر نحو الخير، واعمال الخير، وحب الخير، ويسير الانسان باتجاه الصلاح، فتكون أمة من عباد الله الصالحين الذين يرثون الارض .

رابعا: وفي هذا المجتمع المتكامل —نسبيا— يتحمل الافراد مسؤوليتهم تجاه سلامة هذا المجتمع، وحل مشاكله، ويبادرون الى مطاردة كل لون من الوان الانحراف، والتزاما بـ «الامر بالمعروف والنهي عن المنكر».

خامسا: ولكن هل ينتهي الانحراف، والتمرد، والفسق، والفجور؟

بعض النصوص الدينية تخالف ذلك، فرغم حكومة الحق وسيطرتها، ورغم تكامل المجتمع الانساني وسموه، الا ان الانسان يبقى هو الانسان المعرض للانحراف، الذي يحمل في داخله مجموعة دوافع متزاحمة ومتجاذبة ومتنافسة ويبقى هو الانسان الجهول الذي «يطغى. أن رآه استغنى» ويبقى هناك من لا يقبل الصلاح، ويتمرد على الحق، ويخرج على العدالة.

ويبقى هناك الخلاف بين الناس، والتشاجر، والمشاكل معها تقلصت وضعف خطرها. هذا المعنى ايضا نستفيده من عدة نصوص دينية، ليس هنا مجال عرضها، وقد يشير الى ذلك في القرآن الكريم قوله تعالى:

«ولولاء ربك لجعل الناس امة واحدة، ولا يزالون مختلفين» ١١٨ / هود.
وهكذا قوله تعالى:

«قلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو، ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين».
بناء على ان الخطاب موجه لآدم وحواء، وافترض العداوة بين ابناء البشر أنفسهم، و هكذا تشير الى هذا المعنى ايضا الآيات التي تفيد استمرار الفتنة في هذه الحياة، التي يفترض بطبيعة الحال ان يضل بها من يضل ويثبت من يثبت، كما في قوله:

«أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون»

في ضوء هذه التصورات نعود الى السؤال التالي:

هل تضمحل الدولة، وينتهي دورها؟

ولمّا كان المقصود بالدولة القيادة واجهزتها فاننا نفضل ان نضع السؤال بالصياغة التالية:

هل يمكن ان يستغني المجتمع عن القيادة في مرحلة من مراحل تطوره وتكامله؟ أم ان حاجة المجتمع الانساني الى قيادة عليا تمسك بزمام الامور هي حاجة مطلقة ودائمة؟
النظرية الاسلامية تلتزم هذا الرأي، فالمجتمع الانساني حتى في أفضل مراحل تطوره و

تكامله ونضجه لا يمكن ان يسير ذاتيا بدون قيادة موجهة وحاسمة، وقادرة على الامساك بزمام الامور، وقطع رأي المنحرفين والمشاغبيين.

عن الامام الصادق(ع):

«ان الارض لا تخلو الا وفيها امام، كما اذا زاد المؤمنون شيئا ردهم، وان نقصوا شيئا أتمه لهم»(١).

وهناك روايات اخرى مماثلة.

وتنبع هذه الضرورة مما يلي:

اولا: انه مهما تكامل الانسان اخلاقيا، ومهما تعمقت روح المسؤولية فان ذلك لا يوصل باب الاختلاف في وجهات النظر، والرؤى السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وكما يصح هذا بين الافراد يصح بين الاجهزة والمؤسسات التي يبادر ابناء المجتمع انفسهم لاقامتها من دون اشارة الدولة.

كما هو صحيح ايضا بين اجهزة الدولة ذاتها.

فهناك على الدوام تعدد في الرؤى، واختلاف في وجهة النظر، وتباعد في التصورات والحلول و احيانا تباين وتضارب، قد لا ينشأ من سوء النوايا والدوافع المصلحية وانما —مع افتراض على مراتب السمو الاخلاقي— ينشأ من اختلاف التفكير، وتعدد الامزجة، و مستوى التجربة، وطبيعة الاجواء المحيطة بكل شخص. اذن يبقى المجتمع الانساني بحاجة الى حسم، وفرض الموقف الموحد، واتخاذ القرار الاكيد، وتسيير المجتمع — في السياسة أو الاقتصاد، أو الجوانب الاجتماعية، والتربوية والثقافية — ضمن منهج موحد غير متناقض، ولا متعارض بعضه، ولا متردد. ان الجهة التي تحسم هي (القيادة) متمثلة بشخص، أو بجهاز لافرق في ذلك.

ومعنى هذا ان المجتمع الانساني لا يستغني يوما ما عن القيادة.

ثانيا: كما أسلفنا، فان الانحراف، والتمرد، والاضمحلال، لا ينعدم في ساحة المجتمع، مهما تقلص وضاق.

يبقى الانحراف —نسبيا متمثلا بشكل وآخر في فرد أو في مجموعة صغيرة او كبيرة موجودا في جسم الامة وبجاجة الى مواجهة ومتابعة واستئصال. والسؤال الآن كالتالي: هل تستطيع الامة نفسها ان تغلب على هذه التواءات المنحرفة التي تبرزها وهناك ؟.

(١) اصول الكافي/ ج ١/ باب الارض لا تخلو من حجة.

هل تتمكن الامة من خلال رقابتها الدائمة وحضورها المسؤول في الساحة، ونموها، ورفق اخلاقيتها بشكل عام، من التصدي لبقايا الانحراف، والتفرد، والمصلحية وقمعها دون حاجة الى دولة يعني الى قيادة؟.

حينما يكون الانحراف ماثلا في مؤسسات ضخمة، ومجموعات كبيرة طبقية أو غيرها، و حينما لا تكون الامة قد بلغت مستوى كافيا من النضج، فانها لا تستطيع بالتأكيد أن تستغني عن قيادة مجهزة تتكفل بالتعاون مع الامة طبعاً تصفية هذا الانحراف والتغلب عليه. لكن حينما نفترض تكامل ابناء المجتمع روحياً و اخلاقياً، وفي ذات الوقت لم يبق من الانحراف إلا رشحاً هنا وهناك. فهل تستطيع الامة هنا لوحدها أن تغلب عليه من دون حاجة الى قيادة؟. هذا هو السؤال.

باعتقادنا ان الامة هنا ايضاً لا تستغني عن القيادة، اي لا تستغني عن الدولة. لماذا؟. لان الانحراف — في كثير من الاحيان — لا ينكشف للامة الا حين ينمو ويكبر وينعكس على الساحة وجوداً ضخماً خطراً، وفي هذه المرحلة تحتاج الامة في مواجهته الى أجهزة فعالة وقوية زائداً وعي الجماهير وحضورها ومسؤوليتها، لكن الانحراف، والذين وراءه لا يفترض أنهم كميات مغلقة وثابتة لا تتحرك على الجماهير، ولا تتسلل الى اجهزة الامة ذاتها ولا تعمل على تضليل الناس، وعكس الصورة البراقة لهم.

وهنا نحتاج الى قائد، الى امام يتكفل كشف حيل الباطل، وتمزيق أقنعتهم، وهكذا يسيطر ويوجه الاجهزة والمؤسسات الادارية والسياسية والاقتصادية والثقافية التي قد يترعرع الانحراف فيها، وينمو جذوره في عمقها.

ان الامة — في التصور الاسلامي — لا تصل الى درجة العصمة بحيث تأمن ذاتياً كل شكل من اشكال الانحراف، وتضمن قتل جنين الباطل وهو في الرحم.

كما ان القيادة ليست جهازاً وقع حتى يقال ان الامة ومؤسسات الجماهير هي التي تشكّل القمع، انما القيادة تتكفل تعرية الانحراف وكشفه للامة، ثم الاجهاض عليه من خلال أجهزة الدولة أو من خلال الجماهير ذاتها.

ان هذا الفهم هو ما تعكسه نصوص السنة الشريفة، وبعض النصوص القرآنية. فقد ورد في الحديث الشريف المنقول عن الامام الصادق (ع):

«ما زالت الارض الأولى فيها حجة يعرف الحلال والحرام ويدعو الناس الى سبيله» (١).

(١) اصول الكافي/ ج ١/ باب ان الارض لا تخلو من حجة/ وهناك نصوص اخرى مماثلة.

اما من القرآن الكريم فقد يشير الى ذلك مثل قوله تعالى:

«وان من امة الا اخلا فيها نذير».

نقد النظرية الشيوعية:

تؤمن النظرية الشيوعية باضمحلال الدولة، واستغناء المجتمع عنها حينما يصل الى قمة تطوره في مرحلة (المجتمع الشيوعي)، وتبني الماركسية رأيا على الاسس التالية:
اولا: ان الدولة انما كانت ضرورة من حيث أنها جهاز يقع لتصفية الطبقة المضطهدة المايلكة، وفي المجتمع الشيوعي تزول تماما هذه الطبقة.
وفي هذا كتب لينين:

«الشيوعية هي وحدها التي تجعل الدولة امرا لا لزوم له ألبتة، لأنه لا يبقى عندئذ أحد ينبغي قعه، أحد بمعنى الطبقة بمعنى النضال المنتظم ضد قسم معين من السكان» (١).
ثانيا: تطور الشعب، وتساعد نضجه، ومشاركته الادارية والسياسية الى مستوى التسيير الذاتي.
كتب كوفالسون:

«في ظل الشيوعية لن تكون ثمة دولة، ولكن هذا لا يعني ان المجتمع الشيوعي لن يحتاج الى تخطيط الانتاج والاستهلاك، وحساب الحاجات. ولكن هذا التنظيم سيقوم به افراد المجتمع على مبدأ المبادرة.

ومن هنا- ينجم أنه ستكون هناك في المجتمع الشيوعي هيئات للادارة الذاتية، وهذا يعني ان عملية اضمحلال الدولة تنقلص في تحول دولة الشعب بأسره الى ادارة ذاتية اجتماعية شيوعية» (٢).

ويكتب لينين ايضا قائلا:

«لسنا بخياليين، ونحن لاننكر ابدأ امكانية وحتمية وقوع مخالفات من افراد، كما لاننكر ضرورة قمع هذه المخالفات، ولكن هذا الامر لا يحتاج اولاً الى آلة خاصة للقمع، الى جهاز خاص للقمع، فالشعب المسلح نفسه يقوم به ببساطة ويسر، كما تقوم كل جماعة من الناس المتمدنين حتى في المجتمع الراهن بتفريق متشاجرين أو بالحيلولة دون الاعتداء على امرأة» (٣).

(١) مختارات لينين/ ج ٣/ ٢٨٧/ الدولة والثورة.

(٢) المادية التاريخية/ كوفالسون/ ٢٦٩.

(٣) مختارات لينين/ ج ٢/ ٢٨٧ الدولة والثورة.

ثالثاً: التكامل الاخلاقي في انسان المجتمع اللاطبي واقتلاع حب الذات منه الذي هو مصدر كل شروفتة.

كتب «أفانا سيف»:

«ان الشيوعية تفترض انساناً جديداً يتناسق فيه الغنى الروحي والنقاء الاخلاقي والكمال الجسماني، ان الوعي الشيوعي وحب العمل والانضباط والاخلاص لمصالح المجتمع، تلك هي الصفات المتكاملة لهذا الانسان وان التنظيم والدقة التي يتطلبها الانتاج الشيوعي سوف تنأمنان لاعن طريق الاكراه، بل على اساس ادراك الواجب الاجتماعي ادراكاً عميقاً، و سيكون انسان الشيوعية متناسقاً ومتطوراً من جميع النواحي، حيث ستتطور قابلياته ومواهبه، و تزدهر كليا وتنتجلى بوضوح أفضل خصاله الروحية والجسمانية» (١).

هذه هي الاسس التي اعتمدتها الماركسية حين بشرت باضمحلال الدولة في مجتمع شيوعي موحد.

ولدى عرضنا للنظرية الاسلامية كشفنا عن عدة ملاحظات في تنفيذ التصور الماركسي، ورغم ذلك فاننا سنعود سريعا لعرض الاخطاء في هذا التصور يرتبط بعضها بالمقدمات التي بنت عليها الماركسية استنتاجها، ويرتبط الآخر منها بالنتيجة ذاتها، أعني الاستغناء عن الدولة.

(١) فالماركسية تفترض انه بزوال الملكية الخاصة تزول الطبقة من وجه المجتمع الانساني، وفي بحث سابق فقدنا هذا التصور ببيان ان الطبقة لا تعتمد فقط على اساس التملك انما هناك طبقات اخرى قد تظهر حتى في فرض محو الملكية الخاصة.

(٢) على ان تناسي الانسان لذاته، وانعدام حب التملك، وحب الذات، حلم يراود أفكار الماركسيين، ولا يعتد على اي اساس علمي وواقعي، ومن هنا فان الطريق نحو تكامل الانسان وسموه ليس هو مطاردة هذه النزعة الذاتية، ومحوها، وانما هو، الاعتماد عليها وتوجيهها الوجهة الصحيحة من خلال الرغبة في الثواب، والايمان بالحياة الأبدية الاخروية السعيدة من خلال خدمة المجتمع، والدوبان فيه. ومن هنا فان التربية الماركسية عاجزة عن تحقيق حلمها في غنى الانسان الروحي وانصهاره في حب المجموع. بينما التربية الاسلامية قادرة على ذلك وبرهنت من خلال تجربتها الاولى في صدر الاسلام، والثانية في عهد الثورة الاسلامية العالمية المنطلقة فعلا، والتي انتصرت في ايران.

(١) اسس الفلسفة الماركسية/ أفانا سيف/ ١٩٧-١٩٨.

(٣) على ان تكامل الانسان فرداً ومجتمعاً لا يساوي ابدا انتهاء الخلاف والاختلاف، فالضرورة باقية لجهة عليا بيدها الجسم، والتوجيه الموحد، كما أسلفنا — وتلك هي الدولة.

(٤) كما ان كشف الانحراف، ومن ثم الوقوف بوجهه ليس أمراً يتاح للرؤية الجماهيرية بسرعة وقبل ان يتفاقم ويتضخم. فهناك فرق بين مشاجرة بين اشخاص واضحة للعيان، أو محاولة الاعتداء على امرأة، وبين انحرافات سياسية واجتماعية خطيرة هي بالرؤية الاولى معقولة، وتعبّر عن وجهة نظر سليمة ثم ينكشف بعد زمن خطورتها، و عمق اثرها السلبي.

ومعنى ذلك ان فرضية تصدي الجماهير ذاتها لأي لون من الوان الانحراف تنسى ركنها اساسيا في هذا التصدي هو انكشاف الانحراف للجماهير، وتعريفها بوجه الحقيقة، ونزع القناع عنه، وهذا ما تقوم به القيادة المعصومة أو المرتبطة بالمعصوم، أو المستوعبة للشرعية درجة تقرب فيها من حدة العصمة.

(٥) واذا شئنا أن نسير مع الطريقة الماركسية في التفكير، ونحاسب نظرية اضمحلال الدولة على اساس من المنطق الماركسي نفسه، فان أقوى نقد لهذه النظرية هو ما وجهه اليها مفكرنا العظيم الشهيد السيد الصدر رحمه الله، فقد قال:

من حقنا ان نسأل عن هذا التحول الذي ينقل التاريخ من مجتمع الدولة الى مجتمع متحرر منها... كيف يتم هذا التحول الاجتماعي؟

وهل يحصل بطريقة ثورية وانقلابية...؟

أو ان التحول يحصل بطريقة تدريجية، فتذبل الدولة وتقلص حتى تضمحل و تتلاشى؟.

فاذا كان التحول ثوريا... فن هي الطبقة الثائرة التي سيتم على يدها هذا التحول؟ وقد علمتنا الماركسية ان الثورة الاجتماعية على حكومة انما تنبثق دائما من الطبقة التي لا تمثلها الحكومة...

واذا كان التحول... تدريجيا فهذا يناقض قبل كل شيء قوانين الديالكتيك التي تركز عليها الماركسية، فان قانون الكمية والكيفية في الديالكتيك يؤكد: ان التغيرات الكيفية ليست تدريجية، بل تحصل بصورة فجائية وتحدث بقفزة من حالة الى اخرى، وعلى اساس هذا القانون آمنت الماركسية بضرورة الثورة في مطلع كل مرحلة تاريخية...

والتحول التدريجي السلبي... كذلك يناقض طبيعة الاشياء... اذ كيف يمكن أن نتصور أن الحكومة في المجتمع الاشتراكي تتنازل في التدريج عن السلطة وتقلص ظلها، حتى

تقضي بنفسها على نفسها بينما كانت كل حكومة اخرى على وجه الارض تتمسك
بمركزها...» (١)

(١) اقتصادنا/ ج ١/ ٢٤٨-٢٤٩.

الفصل السابع

الدولة وأنواع الصراع

فيما تقدم ذكرنا ان الصراع السياسي يتمثل في كل مما يلي:

١- الصراع على السلطة.

٢- الصراع على نوع الحكم.

٣- الصراع مع السلطة.

وفي مجموع هذه الاشكال من الصراع نجد ان الدولة هي طرف من اطراف الصراع من حيث انها تمسك بالسلطة، وتفرض شكلا معيناً من الحكم.

فيما يلي نريد أن نعرف كيف عالج الاسلام نظرياً، هذه الاشكال من الصراع، من خلال رؤيته الخاصة عن السلطة، وعن الحكم، على ان هناك صراعاً رابعاً بين الدول ذاتها والامم المختلفة، الامر الذي يدفعنا لدراسة مفصلة عن الامة، والقومية، والمواطنة من وجهة نظر اسلامية وذلك ما تتكفل به الفصول الآتية ان شاء الله تعالى.

الصراع على السلطة:

لمن السلطة؟.

أو بعبارة أخرى تحمل نفس المعنى: لمن السيادة؟.

ان مشكلة الصراع على السلطة ترتبط كاملاً بهذا السؤال، ولا نستطيع أن نحل هذا الصراع اذا لم نوضح بشكل محدد لمن يرجع حق السلطة أو حق السيادة.

النظرية الاسلامية:

يمكن ان نلخص النظرية الاسلامية في النقاط التالية:

١- السيادة المطلقة لله تعالى:

ان أول قضية يضعها الاسلام هي سيادة الله تعالى المطلقة على الانسان سواء الفرد، أو

الامة كاملة.

وامام هذه السيادة لا يملك الانسان اكثر من دور العبودية المطلقة، وهو حتى لا يملك السيادة على نفسه.

وانطلاقاً من هذه القضية يتقرر ان الانسان اذا كانت له سيادة مهما تكن حدودها و شروطها، فانما هي سيادة معطاة له من قبل الله تعالى، وهي سيادة جعلية وليست سيادة ذاتية، أي أنه لا يملكها الانسان بالاصل، وانما تجعل له من مصدر آخر، ذلك هو الله تبارك و تعالى.

٢- الله تعالى يمارس هذه السيادة:

قد تكون قضية (السيادة المطلقة لله) مقبولة لدى نظريات أخرى كما سنرى في النظرية الغربية، إلا ان النقطة الجوهرية في النظرية الاسلامية والدينية عموماً، هي ان الله تبارك و تعالى لم يفوض خلقه في هذه السيادة ويتخلى عنها تماماً، انما يمارس تعالى هذه السيادة في ارسال الرسل وانزال الكتب والشرائع، وتوجيه الناس وجهة سياسية اجتماعية محددة. فالله تبارك و تعالى —وفقاً للنظرية الاسلامية— لا يتجرد عن سيادته تاركاً للبشر حق العمل لما يشاؤون بل هي سيادة تنزل الى مستوى هذا الانسان لترسم له الطريق الصحيح في الحكم، وفي التشريع عموماً.

٣- السيادة من الله الى النبي (ص) ثم الوصي (ع):

«اطيعوا الله واطيعوا الرسول، واولي الامر منكم».

«وما ارسلنا من رسول إلا ليطاع باذن الله» ٦٤ / النساء.

و النبي لا يملك هذه السيادة بانتخاب من الشعب وتفويضهم اليه الأمر، انما يملك هذه السيادة من الله تعالى، وفرضاً على الشعب وليس اختياراً، «انما كان قول المؤمنين اذا دعوا الى الله ورسوله ان يقولوا سمعنا واطعنا».

هذا على مستوى الحكم، اما على مستوى التشريع فالسيادة في الاسلام هي للقانون الالهي وليس للبشر حق وضع القانون، إلا بحدود منطقة الفراغ في الشريعة الالهية كما سيأتي في محله ان شاء الله تعالى.

٤- وبعد مرحلة الانبياء والاصياء يتبادل السيادة الفقيه—

العالم الديني— من ناحية، والامة من ناحية ثانية؛ فهي سيادة يمكن ان نقول عنها انها سيادة مشتركة ومزدوجة، حيث أن الفقيه لم يبلغ حد العصمة — كما في النبي والوصي — ومن هنا فان الاسلام يسعى لتحصيل مستوى العصمة المطلوب بالجمع بين الفقيه والامة.

السيادة هي للفقيه الجامع للشرائط، لكن الامة هي صاحبة الحق في اختيار هذا الفقيه، والنظر في تحقق الشروط المطلوبة فيه. وفي هذا كتب سيدنا الشهيد الصدر: «المرجع... معيّن من قبل الله تعالى بالصفات والخصائص، ومعين من قبل الامة بالشخص، إذ تقع على الامة مسؤولية الاختيار الواعي له». وأفضل نصّ تتجلى به الاطروحة الاسلامية في السيادة في عهد غيبة المعصوم (ع) — هو قول الامام الصادق (ع):

«انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكماً، اني قد جعلته عليكم حاكماً». فهنا يتضح دور الامة في الاختيار، كما يتضح ان الامة ليست ذات صلاحية مطلقة بل هناك تعيين وتحديد لمواصفات خاصة يجب على الامة مراعاتها.

وعلى ذلك نستطيع أن نقول ان السيادة — التي وضعها الاسلام بيد الفقيه بالتشاور مع الامة — انما هي لله بالاصل، ومنه الى الفقيه والامة — كما سيأتي تحديده — في عهد غيبة المعصوم، وبهذا يكون الخارج عن هذه السيادة خارجاً عن طاعة الله تعالى، وجاحداً لسيادته، وذلك قوله (ع) في الحديث الشريف السابق:

«فاني قد جعلته عليكم حاكماً، فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما يحكم الله إستخف وعلينا رد، والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشك بالله». مصدر السيادة في الديمقراطية:

مصدر السيادة في النظرية الديمقراطية هي الأمة، وهي التي تمنح الدولة بعدئذ السيادة.

والله تبارك وتعالى وفقاً لهذه النظرية لا يتدخل في شؤون الناس، فقد تجرد عن سيادته، وترك امور الناس للناس، دون اي تعيين لمن يخلفه في هذا الحق، ومن الطبيعي حينئذ ان تكون الامة هي مصدر السيادة.

ولما لم يكن امراً عملياً ان تتفق الامة كلها على رأي واحد، فقد التزمت الديمقراطية مبدأ الاغلبية الذي يقضي بأن يكون رأي الاغلبية هو النافذ دون ماعداه، بمعنى أن السيادة تنتقل حينئذ من الامة الى الاغلبية وتكون الدولة حينئذ بيد الاغلبية.

وفي القسم الثاني من هذا الكتاب سندرس — ان شاء الله تعالى مبدأ (سيادة الامة) وفقاً للنظرية الديمقراطية، ثم نستعرض ملاحظاتنا عليه.

الصراع على نوع الحكم:

والصراع على السلطة، ومصدر السيادة ينعكس طبيعياً على نوع الحكم هل الحكم الالهي أم الحكم الوضعي؟.

وتاريخ الصراع البشري يلخصه هذان الاتجاهان، الاتجاه نحو إقامة حكم الهي، والاتجاه نحو إقامة حكم وضعي بمختلف أشكاله وألوانه.

والنظرية الدينية في هذا الصدد تؤمن بأن الحكم الالهي والشرائع السماوية هي وحدها القادرة على حل مشاكل البشرية ومعاناتها، وإن الله تبارك وتعالى لم يترك الناس سدى، إنما أرسل لهم الرسل، وأنزل لهم الكتب والشرائع. «إن الحكم الآله».

وقد عمل الأنبياء في طول تاريخ البشرية على إقامة حكم الله تعالى وإنقاذ البشرية من الضلال والخيرة عن هذا الطريق، فكانوا هم القادة في هذا الاتجاه بينا وقف في مقابلهم كل الطغاة، والمترفين، والوضعيين، على اختلاف دوافعهم، وأهدافهم.

الصراع مع السلطة:

والشكل الثالث من أشكال الصراع هو الصراع مع السلطة، فقد لوحظ أن هناك تناقضا بين السلطة والحرية، أية سلطة كانت، ومهما كانت طريقة حكمها. ذلك أن السلطة كما أسلفنا هي مصدر فرض والزام وهذا ما يحدد من حرية الإنسان، أي إنسان كان.

إن الدولة حين تمارس سلطتها، وسيادتها فإنها ستضع لحرية الإنسان حدودا بسيطة كانت أو معقدة، في الوقت ذاته يجد الإنسان أن هذه الحدود مفروضة عليه بينا قد وهبته الطبيعة حرية مطلقة.

الإنسان بطبيعته يطلب الحرية أكبر قدر ممكن ويفترض أنها حقه الطبيعي؛ والدولة بطبيعتها تحدد هذه الحرية وتضع أمامها الحواجز والسدود وترى أن ذلك أمر ضروري تفرضه الحياة الاجتماعية.

من هنا لاحظ علماء السياسة أن هذا التناقض بين السلطة والحرية تناقض أصيل ولا يمكن الخلاص منه.

وبطبيعة الحال فإن هذا التناقض يدعو إلى حدوث صراع مستمر مع السلطة من أجل الخلاص من قيودها وحدودها.

وإذا تفحصنا أكثر أمكن القول أن هذه المشكلة ذات جانبيين:

١- الجانب العلمي.

٢- الجانب العملي.

فن الناحية العلمية يواجهنا السؤال التالي:
كيف نوفق بين حرية الانسان التي لم تعرف حدودا، وبين فرض القيود عليه ومطالبته
بالالتزام بها، والسير في دائرتها؟
أليس في ذلك تقييد لحرية الطبيعية؟
أليست حرية الانسان مطلقة بحسب وضعها الطبيعي؟
فبأي حق اذن تفرض عليه الفروض، وتوضع لحرية الحدود؟
ثم ينعكس هذا الاشكال العلمي على الواقع العملي، فما دام الانسان يرى حرية
مطلقة، وليس لأحد حق تقييدها فكيف نضمن - في مقام العمل - التزام الانسان بالقيود
التي تفرضها عليه السلطة؟
وكما قلنا، فقد لاحظ علماء السياسة ان هذا التناقض حتمي، ولا مجال لحله «وكل ما
تسعى اليه علوم السياسة ينحصر لا في القضاء على التناقض بين السلطة والحرية باعتباره
ظاهرة مرضية، وانما في كيفية التوفيق بين المتناقضين بحيث لا تعسف السلطة بالحرية أو
تطيح الحرية بالنظام الاجتماعي» (١).
محاولات حل التناقض:

على ان هناك عدة محاولات لحل هذا التناقض نشير الى اثنين منها:

١- نظرية العقد الاجتماعي:

يدعى ان نظرية روسو تستبطن حلاً لهذا التناقض. فالحكومة قد استمدت سلطتها من
تعاقد الناس معها، فيصبح من حقها القانوني فرض القيود، ووضع الحدود لتضمن بها سلامة
الامن الاجتماعي. واما الناس فهم قد اندفعوا مختارين لهذا التعاقد، فن المفروض عليهم
حينئذ الالتزام بنتائج هذا التعاقد.

٢- النظرية المثالية في الحرية:

ان نظرية (لاسكي) في الحرية هي محاولة اخرى لحل التناقض.

يرى لاسكي:

«ان شخصيتي هي مجرد تعبير عن المجموع المنظم الذي أنتمي اليه، فعندما أقول انني
اسعى لتحقيق كياني فأنا أعني في الواقع انني اسعى لكي أسير مع النظام الذي أنا جزء منه و
انا لست مستقلا عن هذا النظام، ولا معزولا عنه، ولكنني فرد منه ومعه.

(١) اصول علوم السياسة/ دكتور محمد طه بدوي / ٣٩.

فالحرية بهذا المنطلق ليست هي انعدام القيود، ولكنها تبتعد عن ذلك لتكون أساس الخضوع لنظام من الاغراض المعقولة...» (١)
فالحرية في هذا الفهم هي العيش مع النظام، وحينئذ فلا تناقض بينها وبين السلطة التي هي صورة من صور هذا النظام الاجتماعي المعقد.
مناقشة:

وقبل أن تنتقل الى الحل الديني نريد أن نقف عند هذه المحاولات لنرى مدى قدرتها على حل المشكلة.
انه مهما تكن قيمتها العلمية، وقدرتها النظرية على رفع التناقض والتوفيق بين السلطة والحرية، فإن ما هو الأهم من ذلك هو الجانب العملي. فهل وفقت هذه الحلول لاقتناع الانسان بأنه يجب أن ينساق ذاتيا وفق قرارات السلطة، وأن الحدود المفروضة عليه لا تتنافى أبداً مع حريته؟.

هل تستطيع هذه الحلول ان تزيل حالة امتعاض الانسان وهو يجد القيود، والا و امر، والقرارات الحكومية تطارده في كل مكان، وبالتالي فهو يحاول الفرار منها لا الاستجابة لها؟
ان علينا ان نزيل من عمق الانسان، لا فقط من افق تفكيره، الشعور بالتناقض بين قيود السلطة، وبين حريته المطلقة بالاساس.
و اذا استطعنا ان نفعل ذلك لم تبق هناك مشكلة اسمها الصراع مع السلطة، بل سيكون هناك دائما وفاق واستجابة للسلطة.

الحقيقة ان الحلول الوضعية التي عرضناها سابقا غير قادرة على معالجة هذا الجانب في المشكلة، فهي أقصى ما تستطيع — على تقدير سلامتها علميا — معالجة الجانب النظري، وتصحيح الزامات السلطة وأضفاء المشروعية عليها، إلا أنها لم تكفل ازالة الشعور بالتناقض من عمق الانسان، وبالتالي فهي لن تضمن مضيته، والتزامه، واطاعته للقيود والا و امر المفروضة عليه من السلطة، وستبقى السلطة تطارد الانسان، والانسان يحاول الخلاص من قبضتها وهنا تكمن نقطة الضعف في كل الانظمة الوضعية، ان هذه الحقيقة هي ما تنبه لها احد الكتاب الغربيين قائلا:

«ان الدولة الحديثة تفضل ورثة الاشكال البدائية من السلطة... ان فكرة المشروعية، و فكرة الشرعية خاصة تؤديان الى الاعتراف بصلاحيه القرارات التي تتخذها السلطة على اساس

(١) نقلا عن الحرية السياسية والاجتماعية/ جلال احمد الخطاب/ ٣٦.

الشكل لاعلى اساس المضمون. على اساس مناصب الزعماء لاعلى اساس كفاءتهم وعدالتهم. و ان رجال القانون يدعون هذا التضليل على غير شعور منهم في اكثر الاحيان... يقولون ان القانون يعبر عن الارادة العامة، على حين ان القانون يعبر عن ارادة مجلس تم انتخابه في هذا الظرف أو ذاك من الظروف فرما أدى الى تشويه التعبير عن الرأي العام... ويقولون ان القضاة يحققون العدالة على حين أنهم يعبرون عن مفاهيمهم في العدالة التي تمثل انشاءهم الاجتماعي وتربيتهم واهوائهم.

ان الحق من اكبر وسائل القوى التي تستعملها السلطة...» (١)

ان دوفر جيه لا يتحدث هنا عن نظرية انما يعكس المشاعر التي يحس بها انسان العصر الحديث تجاه السلطة وقوانينها وهذا يدل بوضوح على فشل المحاولات السابقة لحل مشكلة التناقض.

ان خلاصة ما تتضمن عنه تلك المحاولات تعميق حب المجتمع، والنظام الاجتماعي والوطن، والقرارات التي تخدم الوطن، تعميق هذا الحب في قلب المواطن وإيجاد الصلة بينه وبين وطنه الى حد يشعر بان حريته هي التي تفرض عليه الذوبان في صالح المجموع. ولكن جميع المحاولات لم تنجح في ذلك، فما زال الانسان المعاصر يشعر بالضيق تجاه القرارات التي يقال انها تمثل الرأي العام، وتخدم مصلحة الجميع. يؤكد (برتر اندرسل) على سبيل المثال:

ان «جميع الجهاز الثقافي في امريكا من المدارس العامة الى الجامعات مهم في شرح المواطنة، وفرض واجباتها على عقول الشباب، بالرغم من الجهود الثقافية هذه، فان الفرد الامريكي العادي سواء في نظره للتقاليد السائدة أو لحقيقة أن أسلافه كانوا أوروبيين ليس عنده الشعور الفعال للجماعة الذي كان سائدا في البلاد الاقدام في اوروبا.

ومالم يتوصل له فانه سيكون هناك خطري ان جميع النظام الصناعي يمكن ان

ينحل» (٢)

الحل الديني:

الدين يحل مشكلة التناقض سواء في المجال النظري او المجال العملي.

اقام المجال الاول: فالدين يرفض اعتبار الحرية المطلقة هي الحق الطبيعي للانسان، بل

(١) مدخل الى علم السياسة. دوفر جيه.

(٢) التربية والنظام الاجتماعي / برتر اندرسل / ٢٦.

الانسان محكوم بالعبودية لله، هذه العبودية التي تلازم وجوده، ولا تنفك عنه، ولا يمكن للانسان أن يتعالى عليها أو ينفصل منها. الانسان هو عبد الله، لا يملك لنفسه ضرا ولا نفعا إلا ما شاء الله، وحرية لا تخرج عن دائرة هذه العبودية.

«يا ايها الناس أنتم الفقراء الى الله والله هو الغني».

الدين يخالف تماما التصور القائل بان الطبيعة قد منحت الانسان حرية مطلقة لا تعرف القيود والشروط، حتى ان فرض اي قيد عليه يعتبر تقييد لحرية وتضييقا لها. في التصور الديني ان الانسان مملوك لخالقه، وهو أمام هذا المالك الحقيقي لا يملك أية حرية لانه لا يملك حتى نفسه، اذن لا يوجد اي تناقض واية معارضة مع حرية هذا الانسان حينما يفرض عليه خالقه منهجا محدد.

«انما كان قول المؤمنين اذا دعوا الى الله ورسوله ان يقولوا سمعنا وأطعنا» لأن هذا الاستماع، وهذه الطاعة هي قضية طبيعة ومنسجمة تماما مع عبودية هذا الانسان لله. وعلينا ان نتذكر مرة اخرى ان فكرة التناقض بين السلطة والحرية كانت قائمة على اساس النظر الى هذا الانسان بوصفه كائناً حراً امام كل القيود ولا يملك احد حق تحديده، اما اذا نظرنا الى الانسان بوصفه عبد الله تبارك وتعالى فان حقه الطبيعي حينئذ هو الالتزام بكل ما تفرضه عليه هذه العبودية دون استبطان اي تناقض حقيقي.

«إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا» ٩٣/ مريم.

وحين تكون العبودية لله تعالى هي الاصل في هذا الانسان اذن فالانفلات من حدودها، والخروج على طاعة الله تعالى هي التي تستبطن التناقض دون العكس، هذه الحقيقة يشير اليها قوله تعالى «وما لي لا اعبد الذي فطرني واليه ترجعون» فعبادته تعالى قضية لا تنفصل عن واقع هذا الانسان وكونه عبدا مملوكا لله تعالى، وليس من حق اي أحد ان يشعر بحجاجة امام هذه العبودية لانها هي واقعه وهي كيانه، والى ذلك يشير قوله تعالى:

«لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ» ١٧٢/ النساء.

أما السلطة التي تملك السيادة على هذا الانسان فهي فقط السلطة المستمدة من الله تبارك وتعالى، السيد الحقيقي لهذا الانسان، وأية سلطة سوى تلك لا تملك السيادة على الانسان. اذن حينما يرفع الدين التناقض بين السلطة والحرية انما ينظر الى السلطة الالهية، اعني السلطة التي تملك شرعيتها من الله تبارك وتعالى، هذه السلطة وحدها هي صاحبة الحق في ان تفرض قراراً على هذا الانسان، وكل ما عداها انما هو عدوان على حرية الانسان.

و النتيجة ان الانسان يملك الحرية المطلقة امام اية سلطة غير مستمدة من الله، ومن حقه ان يرفضها، ويقاومها على اساس انه كائن حرّ.
والى هذه الحقيقة تشير العديد من الآيات القرآنية الكريمة مثل قوله تعالى: «أتجاد لوني في اسماء سَمِّيتُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ» ٧١/ الاعراف.
وقوله:

«مَنْ يَعْبُدُونِ مِنْ دُونِ إِلَّا اسْمَاءَ سَمِّيتُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ» ٤٠/ يوسف.

اما في المجال الثاني:

اعني المجال العملي حيث لوحظ ان الفرد يحاول دائماً الخلاص من قرارات السلطة وقيودها، وهو حتى اذا اقتنع نظرياً بشرعيّتها وتعبيرها عن الرأي العام، وعن مصلحة المجموع إلاّ انه يبقى عملياً في محاولة دائمة للابتعاد عنها، والفرار من قبول قيودها وحدودها نزوعاً منه الى الحرية اكثر فاكثراً.

هنا نريد ان ننظر كيف عالج الدين هذه الحالة، وكيف تمكن من التوفيق بين السلطة التي تحدّد حرية هذا الانسان، وبين النزوع الذاتي للانسان نحو الحرية الاكثر؟
لنسأل أولاً لماذا يحاول الانسان الفرار من السلطة؟ لماذا ينزع الانسان نحو الصراع مع السلطة لا نحو الوفاق معها؟

يمكن ان نرجع ذلك الى سببين:

الاول:

تصور الانسان ان الحرية هي حقه الطبيعي، ومن هنا فان أية جهة تحاول تقييده انما تزاحم حريته فهي مرفوضة إلاّ بمقدار ما تلجأ اليه الضرورة.

يقول الانسان انني خلقت حراً، فلماذا يراد التحكم بحريتي هذه؟؟

وقد لا يظهر احد منا هذا التساؤل إلاّ انه يبقى يعيش في الشعور الباطني العميق ليغرس في الانسان حالة الامتعاض والرفض لأي تحديد يملئ عليه من جهة خارج ذاته، وخارج ارادته.

الثاني:

حب الذات، والاندفاع نحو تحقيق اكبر قدر من المصالح الخاصة والا استجابة لطلبات النفس، وشهواتها، ورغباتها.

ان هذا الحب الغريزي للذات الذي غرس في طبيعة هذا الانسان، مضافاً الى قوة

الشهوات، والدوافع الغريزية، مجموع ذلك يدعو الانسان لمحاولة الانفلات من كل قيد يمنعه من تحقيق رغبته الخاصة، وما يراه في مصلحته.

والآن، لننظر كيف عالج الدين هذين السببين، وكيف تغلب على عوامل الصراع مع السلطة.

أما بالنسبة للعامل الاول فقد رفضت الاديان هذه الحرية المطلقة المزعومة بينا راحت باتجاه تربية الانسان على حالة العبودية المطلقة لله والافتخار بهذا المقام الذي هو مقام الاستخلاف على الارض وما فيها.

والدين لا يكتفي فقط — بالبناء النظري للانسان بحيث يصبح معتقدا بهذه العبودية، انما يجهد في تربية الانسان المؤمن على الاستشعار الدائم بحالة العبودية لله، والتشرف بها، ومحاولة تجسيدها، وكما تسعى المذاهب الموضعية لتعميق حب الوطن، والمجتمع، والدولة، في نفوس ابنائها، يسعى الدين لربط الناس جميعاً بالطلق الحقيقي الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير، وبمقدار ما يترسخ هذا الحب لله تبارك وتعالى، تصبح طاعته، والانقياد الى اوامره، والالتزام بكل قرارات شريعته، وهكذا قرارات الدولة الشرعية، يصبح كل ذلك محل استجابة هذا الانسان، ويندفع ذاتياً نحوه، ويرى ان في ذلك كماله وشرفه وفخره. «الهي كني بي عزا ان اكون لك عبدا، وكفى بي فخرا أن تكون لي ربا». ولئن عجزت المدارس الوضعية عن ربط الانسان بالوطن، والمجتمع، وغير ذلك من المقولات، فان الدين لم يعجز عن خلق حالة الفناء في الله لدى المؤمنين.

أما بالنسبة للعامل الثاني فان الدين لم يحاول أن يسلم من الانسان حب الذات، والرغبة في المصالح، انما ذكر الانسان بان المصالح في هذه الحياة الدنيا هي مصالح زائلة مؤقتة، وان الدار الآخرة خير وأبقى. المصالح في هذه الحياة لهو ولعب، اما في الآخرة فهي سعادة أبدية ورضوان من الله اكبر. اذن يجب الاستباق الى تلك المصالح، لا الانغماس في لذات هذه الحياة، وعلى الانسان ان يعقد تجارة مع الله، فهي التجارة التي لا تبور، وما لم يترفع الانسان عن الاستجابة العمياء لشهواته والانقياد الدائم لها، فانه لا يمكن ان ينال الدار الآخرة «قل لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون».

وعلى هذا فان الطاعة، والالتزام، والخضوع للسلطة ليس خسارة لهذا الانسان إنما هو ربح يُسجل له في تلك الحياة الابدية. وبهذه الطريقة استطاع الدين ان يحول حالة الصراع مع السلطة لدى الانسان الى حالة الوفاق معها والاستجابة لها، والاندفاع نحو تحقيق طلباتها، وامثال أو امرها طوعاً واختياراً لا قهراً واجباراً.

و الى هنا نكون قد انتهينا من استعراض ثلاثة انواع من الصراع تكون الدولة طرفا فيه ،
الصراع على السلطة ، الصراع على نوع الحكم ، والصراع مع السلطة .
بقي علينا أن ندرس مسألة الصراع بين الدول ذاتها ، أو بالاحرى بين الشعوب والامم ،
وهنا نجد لزماً علينا دراسة كل من المفاهيم التالية: (الامة، القومية، المواطنة) باعتبارها
مفاهيم مترابطة يهمننا التعرف على رؤية الاسلام فيها .

الفصل الثامن

الامة في المفهوم الاسلامي

المفهوم الاسلامي للامة ترتبط بنظرة الاسلام للانسان، والانسانية.

الانسانية:

. ينظر الاسلام الى الانسانية بوصفها كتلة واحدة، أستخلفت لاعمار هذه الارض، وأداء دورها في تحقيق ارادة الله وكلمته، وشريعته.

«هوأنشأكم من الارض واستعمركم فيها».

وفي هذا الموقع، موقع العبودية لله، والخلافة عنه، ثم المسؤولية أمامه لا يختلف انسان عن انسان.

الانسانية جميعا هي المستخلفة، وهي المسؤولة، وهي التي تمثل بدرجة واحدة عبوديتها التكوينية لخالقها تعالى «الذي خلقكم من نفس واحدة». وعلى هذا الاساس فقد كانت الانسانية في مراحلها التاريخية الاولى مجتمعة في امة واحدة ليس من حيث المكان، أو اللغة، أو العرف، انما من حيث تفكيرها وعلاقتها بخالقها.

«كان الناس امة واحدة» وبعض النصوص الشريفة تفسر ذلك بأنهم كانوا على الفطرة التي فطروا عليها.

الانسان:

والاسلام يضع العنصر الانساني وحده هوالميزان في تقييم الانسان. والعنصر الانساني في الانسان يتمثل في اخلاقيته، اما الجوانب الاخرى في الانسان فانها لا تميزه عن باقي الحيوانات، وليست هي التي تمنحه موقعه كخليفة في هذه الارض، مكرم عندالله، قدسخرت لخدمته باقي المخلوقات. الاخلاقية فقط هي التي تميز هذاالانسان وتجعله كريماً عندالله، وذلك قوله تعالى «ان اكرمكم عندالله اتقاكم» من حيث ان التقوى هي ممارسة

اخلاقية العبودية تجاه الله تبارك وتعالى، بكل ما في هذه الاخلاقية العظيمة من انعكاسات على حياة هذا الانسان الاجتماعية.

من خلال مجموع هاتين النظريتين، للانسان والانسانية، يضع الاسلام مفهومه عن الامة، اذن هناك اساسان في هذا المفهوم الاسلامي للامة.

(١) اعتبار الانسانية وحدة واحدة.

(٢) تقييم الانسان على أساس الاخلاقية.

وفي هذا الضوء سندرس انقسام الانسانية الى امم وشعوب ثم طريقة تقييم الاسلام لهذا الانقسام، أولهذه الكتل المقسمة.

تصنيف الامم:

تصنيف الامم على اساس شكل التواجد مرة واخرى على اساس قيمة التواجد.

شكل التواجد:

من ناحية شكل التواجد الانساني انقسمت الانسانية الى شعوب، ومجتمعات، وقبائل، وفصائل، ...

وكان الاساس في هذا الانقسام شكلياً يتبع الموقع، او اللغة، أو السلالة أو طبيعة اللون، أو المزاج، وعوامل اخرى مماثلة لا ترتبط بقيمة الانسان وانما ترتبط بالجانب الشكلي في وجوده، والعوامل الطبيعية التي دعت الى فصله عن التواجدات الانسانية الاخرى.

وهذا الانقسام يعتبر قضية طبيعية، وحقيقة خارجية، لا يختلف فيها اثنان.

وقد قال القرآن الكريم مشيراً الى هذا الانقسام الشكلي:

«انا خلقناكم من ذكرواثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا...»

قيمة التواجد:

لكن الانسانية شهدت انقساماً آخر لم يقف عند حدود الشكل بل تجاوزته الى المحتوى، فاصبحت هناك أمم لكل منها استقلالها السياسي، ومصالحها، وحضارتها، وقيمها، ومثلها الخاصة، وهي تضع نفسها في مجموع ذلك في قبال الامم الاخرى، وتدرك بان وجودها متميز عن الوجودات الاخرى.

والوحدة الانسانية لم تبقى محفوظة حينما انشطرت الانسانية الى أمم متقابلة ومتصارعة، ومستقلة بعضها عن البعض الآخر، فالشعوب وحدة الموقع والدور الانساني مع ابناء الامم الاخرى، والاحساس بضرورة الولاء للمجموعة الانسانية كلها قد فقد تماماً أو بعضاً حينما قسمت الانسانية نفسها الى أمم لكل منها قيمة مستقلة.

وحيثما نأخذ هذا الانقسام الاممي كحقيقة تاريخية قائمة لانحد اساساً واحداً له، وكثيراً ما لم يكن قائماً على اساس موضوعي حق.

من هنا فقد بدا السياسيون بالبحث عن الاسس الصحيحة لتصنيف الانسانية الى أمم مفترقة ومختلفة في الحقوق وفي القيمة، وفيما يلي نستعرض الاسس التي ذكرت لتصنيف الانسانية.

اسس التصنيف:

(١) الاساس الطبقي:

الماركسية وضعت هذا الاساس لتصنيف الانسانية الى أمم بل هي ترى ان نشوء الامة باعتبارها كتلة خاصة من التجمع الانساني قام على اساس طبقي. وفي ذلك كتب بوليتزر:

«ان الامة حقيقة تاريخية ظهرت وتنمو على اساس طبقي... وسوف تزول في المجتمع الحالي من الطبقات» (١)

وعلى هذا الاساس فقد قسمت الماركسية الانسانية الى نحوين من الامم، الامة البورجوازية، والامة العمالية، وملكية وسائل الانتاج هي الاساس الفارق بين هاتين الامتين، فال فئة التي تملك وسائل الانتاج هي امة برأسها في قبال الفئة التي لا تملك وسائل الانتاج وهي الطبقة العاملة بمختلف اشكالها في التاريخ. والماركسية حين آمنت بالاساس الطبقي في تكوين الامم وانقسامها، رفضت وجود الاسس الاخرى.

ولئن كان هناك اسس اخرى غير العامل الاقتصادي فان الماركسية تقول ان العامل الاقتصادي هو الذي استطاع أن يجمع تلك الاسس المختلفة ويكون الامة على اساسها. لقد كتب ستالين:

«لم تهبط عناصر الامة، وهي اللغة، والارض، ووحدة الثقافة، من السماء، بل قد تكونت شيئاً فشيئاً منذ العصر السابق على الرأسمالية... ولم تتحول هذه القوة الكامنة الى حقيقة الا في عصر الرأسمالية الصاعدة، باسواقها القومية ومراكزها الاقتصادية والثقافية» (٢).

(١) اصول الفلسفة الماركسية / بوليتزر.

(٢) الماركسية والمسألة القومية والاستعمارية / ٣٢١.

(٢) الاساس العرقي:

تذهب النظريات العرقية — التي عملت دوافع الاستغلال والاستعمار على تنميتها — الى ان الانسانية تتقاسمها عروق مختلفة، وكل واحد من هذه العروق يحمل خصائص معينة تميزه عن العرق الآخر.

ان النظريات العرقية تفترض ان بين العروق فوارق حقيقية — لاشكلية فحسب — في القابليات الذهنية، والكفاءات السياسية.

فكانت هناك النظرية التي تفرق البيض على السود، فالبيض هم الامة التي تملك خصائص السيادة، بينما السود هم امة لا تقبل بطبعها الا ان تكون مسودة. وكانت هناك النظرية النازية التي اعتبرت العرق الآري اسمى العروق.

(٣) مجموعة اسس:

في ملاحظة لواقع الامم القائم يذهب بعض علماء الاجتماع الى أن مجموعة اسس هي التي تساهم في صنع الامة من دون نظر الى ما اذا كان يوجد بين هذه الاسس قاسم مشترك أم لا.

لقد لخص (أوستن رني) مجموعة هذه الاسس فيما يلي :

١ — الاندماج بأرض الوطن، الذي لا يعتبر عن وحدة ارض الوطن فقط، وانما يعتبر عن الاندماج النفسي مع تلك الارض.

٢ — التاريخ المشترك الذي يدعو ابناء الامة الواحدة الى ادراك أنهم جزء من حلقة تاريخية مستمرة.

٣ — لغة وآداب مشتركة.

٤ — ثقافة مشتركة.

٥ — رغبة في الاستقلال السياسي، فان الخصائص التي سبق بيانها لا تؤدي الى نشوء قومية رشيدة ما لم يشعر الشعب الذي ساهم واشترك فيها بان مطامحه المشتركة لا يمكن تحقيقها إلا بالاستقلال السياسي الناجز.

٤ — الاساس الاخلاقي:

والاسلام يذهب في تكوين الامة، واختلاف الامم الى اساس آخر، هو الاساس الاخلاقي، الذي سبق القول انه هو العنصر الماثربين الانسان وغيره.

وعلى هذا الاساس يقسم الاسلام الانسانية الى أمتين، امة الايمان، وامة الكفر، بما يعنيه الايمان من اخلاقية خاصة، وبما يعنيه الكفر من اخلاقية مقابلة.

هذا هو جوهر التقسيم القرآني مهما اختلفت التعابير عنه، وفي ذلك نقرأ بعض الآيات الكريمة:

«وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَمًا مِمَّنْ الصَّالِحُونَ، وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ» ١٦٨ / الاعراف.
«مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ، وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءٌ مَا يَعْمَلُونَ» ٦٦ / المائدة.
«وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فِيهِمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ» ٢٥٣ / البقرة.
«كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ، وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ» ١١٠ / آل عمران.
فالذين يؤمنون، ويشكرون، ويعملون الصالحات، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ويحكمون بالقسط هم أمة. والذين يكفرون ويستكبرون ويعملون السيئات، ولا يحكمون بما أنزل الله هم أمة أخرى.

ومرة أخرى بحاجة الى ان نؤكد ان الايمان بمستواه النظري فقط ليس هو الحد الفاصل بين الامتين انما اخلاقية الايمان هي الحد الفاصل.

هذا ويمكن أن نستشهد للأساس الاخلاقي بقوله تعالى:

«قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ، إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءُوكُمْ، وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ» ٤ / الممتحنة.

فهنا يلاحظ ان الانقسام الى امتين انما بدأ حين اصبحت هناك جماعة مؤمنة وجماعة كافرة.

مقارنة سريعة:

ونستطيع الآن ان نقوم بعملية مقارنة سريعة بين الاتجاهات الثلاثة في اكتشاف عنصر الامة وأساسها، الاتجاه الماركسي والغربي، والاسلامي.

نقوم بمقارنة سريعة من خلال الشعارات التي رفعتها هذه الاتجاهات.

فالماركسية رفعت شعار (ياعمال العالم اتحدوا) من حيث ان العمال هم الامة التي تفترض الماركسية انها امة واحدة في قبال البورجوازية.

بينما السياسة الغربية رفعت هذا الشعار «ايها المضطهدون والمضطهَدون في البلد الواحد اتحدوا» من حيث ان الاسس المادية الطبيعية، كاللغة، والوطن، والتاريخ، هي التي تكون الامة وتوحيدها.

اما الاسلام فكان ندائه دائماً يستبطن العنصر الانساني والعنصر الاخلاقي.

«يا ايها الناس» تأكيداً على العنصر الانساني المشترك .
و«يا ايها الذين آمنوا» تأكيداً على العنصر الاخلاقي الايديولوجي الذي يفصل بين امة الكفر وامة الايمان .

مناقشة الاسس المادية:

يرفض الاسلام تصنيف الامم على اساس العناصر الطبيعية سواء في ذلك اللون، الدم، اللغة، المكان...

صحيح ان هذه العوامل تفصل الجماعات الانسانية بعضها عن بعض فتكون هناك شعوب وقبائل، وفئات، وطوائف، إلا أن الاسلام لا يعتبر هذه الفواصل محلة بالوحدة الانسانية.

فالانسان رغم هذه الفواصل يبقى ابن الكتلة الانسانية، وليس ابن قوميته ولغته، و مكانه؛ ولا يمكن لهذه الفواصل الطبيعية ان تكون فواصل حقيقية بين الانسان واخيه الانسان.

ان الفواصل الطبيعية تبقى فواصل شكلية مادامت أجنبية عن انسانية الانسان.
كما يرفض الاسلام تصنيف الامم على اساس طبقي نابع من ملكية وسائل الانتاج وعدم ملكيتها.

ففي رأي الاسلام ان ملكية وسائل الانتاج، بل الملكية بشكل عام هي مادة خام اذا تعامل الانسان معها باعتدال، من دون اسراف، ولا تبذير، ولا سوء استغلال، لم يخرج عن صف الامة التي ينتمي اليها، اما اذا صادر حقوق الآخرين، ولم يرع مصالحهم، وكان من المترفين — حسب التعبير القرآني — فانه حينئذ سيقع في احضان الاستكبار ويدخل في هذه الامة لأمة الاعتدال.

اذن فالمسألة مسألة اخلاقية.

والحد الفاصل بين أمتين ليس هو طريقة الانتاج والتوزيع، انما هو الاخلاقية في عملية الانتاج والتوزيع، بحيث لا يكون الانسان محتكراً لوسائل الانتاج، ولا مسيئاً في عملية التوزيع.

مرة أخرى... ليست المسألة ان يملك الانسان أو لا يملك، انما المسألة كيف يتعامل حين يملك وحين لا يملك، وتلك قضية تعود الى الجانب الاخلاقي في الانسان.

وعلى هذا الاساس نعرف أن وحدة الامة ليست بوحدتها في طريقة الانتاج بحيث تسلب من الجميع الملكيات الخاصة، ويتحولوا جميعاً الى عمال في معام الدولة، انما وحدة

الامة باعتمادها الاخلاقي مهما اختلفت طرق المعيشة لدى الافراد، عامل، أو مالك، أو فنان، أو معلم، أو غير ذلك. وقد سبق منا الحديث عن هذه النقطة ونهنا الى ان تحويل المجتمع الى مجتمع عامل لا يعني ابدأ أنه تحول الى امة واحدة تنعدم فيها الطبقات، فهناك اشكال اخرى للطبقة، وللإستغلال غير قائمة على اساس الملكية.

ان سلب وسائل الانتاج لا يصنع اخلاقية واحدة، وبالتالي فهو لا يصنع امة واحدة.

ملاحظات ونتائج:

وفي الختام نود ان نستعرض بعض النتائج في النظرية الاسلامية التي سبقت الإشارة اليها.

اولاً: ان الانتماء الى أمة ما مسألة يتحكم فيها الانسان ذاته تبعاً لعقيدته واخلاقته، فليست الثروة ولا الطبقة التي قد يجد الانسان نفسه منسوباً اليها من دون اختيار، ولا اللغة، والولادة والوطن هي التي تحدد للانسان أية أمة ينتمي اليها.

وتأكيد الاسلام على جانب الحرية في الانتماء هو نقطة رائعة في الفكر الاسلامي، من حيث أنه يشعر الانسان دائماً بأنه هو الذي يكتب بيده تاريخه ومستقبله، ويحدد مسيرته في هذه الحياة، وهو وحده المسؤول عن ذلك «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»، «لكم دينكم وفي دين».

ثانياً: وحين يكون العنصر الاخلاقي والعقائدي هو الاساس في تكوين الامة ووحدتها، فان الدين وحده لا سواه هو القادر على صنع الامة الواحدة هكذا في ضوء التصور الاسلامي. «ان هذه امتكم امة واحدة وانا ربكم فاعبدون».

فالوحدة، والامة الواحدة، انما هي بوحدة ارتباطها بخالقها، وعبادتها لهذا الخالق تبارك وتعالى.

وتاريخ الانسانية لم يشهد امة متحدة رغم اختلاف اجناسها ولغاتها واقايلها كما شهدته في أمة الدين.

لقد شهد التاريخ اكثر من مرة أمماً يوحدتها الدين، ويرص صفوفها، وبلغني الحواجز الوهمية والشكلية بينها.

ان الامة الاسلامية هي أصدق مثال على ذلك، فقد جمعت صنوف الناس، ومختلف الطبقات، لتصهرهم في أمة واحدة يرتبطون بها جميعاً ارتباطاً متساوياً ومتماثلاً.

«يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكروا نثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم».

ثالثاً: وفي ضوء هذا التصور الاسلامي تكون الامة اوسع من الحدود الطبيعية الجغرافية التي تفصل بين الجماعات الانسانية.

فالمسلمون مثلاً امة واحدة من دون الناس مهما فصلت بينهم الفواصل الطبيعية والحدود الجغرافية، وهم يدعى من سواهم كما ورد في الحديث الشريف.

ومعنى ذلك ان الانتماء الى امة ما لا يتطلب العيش معها في حدود واحدة وأرض واحدة، انما التوافق معها في الايديولوجية والاخلاقية هو الشرط في الانتماء اليها.

رابعاً: كما تؤمن النظرية الاسلامية بأن الدولة — بمعنى السلطة السياسية — ليست شرطاً في تكون الامة ولا في وحدتها.

فالجماعة الانسانية التي تملك عقيدة واخلاقية واحدة هي امة واحدة وان لم تكن ذات سلطة ودولة؛ كما ان الجماعة الانسانية ذات العقيدة والاخلاقية الواحدة هي امة واحدة وان حكمتها عدة سلطات، توزعت الى دول.

فالامة الاسلامية تمثل امة واحدة رغم تعدد السلطات السياسية التي تحكمها والتي صنعها الاستعمار من اجل تمزيق وحدة هذه الامة.

تعريف الامة:

التعريف السائد للامة أنها «مجموعة من الاشخاص يشتركون في مشاعرهم القومية» الا اننا في ضوء الفهم الاسلامي نستطيع ان نضع تعريفاً آخر للامة هو:

«الامة هي مجموعة من الاشخاص تجمعهم عقيدة واحدة واخلاقية واحدة» مع الغاء الفوارق القومية والفواصل الطبيعية.

وعلى هذا فالامة في التعريف الاسلامي هي اوسع من ناحية وأضيق من ناحية اخرى من الامة في التعريف السائد.

فالامة في الاسلام تمتد وراء الحدود والفواصل الطبيعية، اذن فهي اوسع من الامة في التعريف السائد.

ومن ناحية اخرى فان الامة في الاسلام لا تشمل اولئك الذين تجمعهم القومية والحدود الجغرافية، دون ان يجتمعوا في عقيدة واخلاقية واحدة.

الانتماء الى الامة والانتماء الى الانسانية:

في الوقت الذي يؤكد الاسلام على ضرورة الولاء للامة الاسلامية وتصعيد المشاعر والاحاسيس تجاهها، يؤكد أيضاً على أن الولاء يجب ان يكون محظوظاً للانسانية كلها.

ان الولاء والانتفاء للامة لايعني افرازها عن الكتلة الانسانية كلها، انما يعني تركيز الولاء العام للانسانية في هذه المجموعة الخاصة، وتكثيفه نحوها بالخصوص، لان الانسانية اصبع يرتبط معها ولائين، ولاء عام للانسانية كلها ولاء خاص للامة التي يشترك معها في العقيدة والاخلاق.

الاسلام يحاول تنمية الحس الانساني دائما على حساب الحس الشخصي، والحس القومي، ويحاول دائما ان يركز في الانسان شعوره بالانتفاء الى المجموعة الانسانية كلها وانه عضوفها، كما هو عضو في أمة الخاصة لان (الناس اثنان اما اخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق) كما ورد في الحديث الشريف.

ومن هنا نجد القرآن الكريم يخاطب الانسان عموما، ويخاطب المؤمنين أيضا بأثارة العنصر الانساني فيهم قائلا:

«يا ايها الناس».

«يا بني آدم».

ان التربية الاسلاميه تركز في الانسان شعوره بالانتفاء المشترك لأمته من ناحية وللانسانية كامة التي يرتبط معها بأب واحد وأم واحدة.

ويبقى هذا الحس الانساني موجودا حتى مع أولئك الذين يختلفون معنا في العقيدة رغم ان الاسلام يطلب قطع العلاقة معهم ومعاداتهم.

على سبيل المثال نذكر علياً(ع) حين قتل طلحة والزبير فقد بكى اسفاً على أن يكون مصير هذين الرجلين مثل هذا المصير التعيس، كما نذكر الحسين(ع) حين بكى لأن الآلاف من الناس الذين يحاربوه سيدخلون جهنم.

والحقيقة ان المسألة طبيعية جدا، ولا تحمل ايت تناقض.

لأن ولاء الانسان لأمته يعتمد في النظرية الاسلامية على العنصر الانساني بالذات على الاخلاق التي هي جوهر الانسان، ومعنى ذلك ان الولاء الخاص للامة انما هو ولاء لانسانية هؤلاء الناس، ولا يمكن بحال من الاحوال ان يكون ولاء المسلم لأمته موجبا لفصله عن الولاء للانسانية ولا بناء آدم.

في الحديث الشريف عن الامام الصادق(ع):

«انما المؤمنون اخوة، بنو أب وأم».

ويتضح لنا مدى الاخلاقية العالية في هذه النظرة الاسلامية حينما نقارن بينها وبين الروح العدائية التي يعمقها التفكير المادي.

يقول ماركس:

«لم يكن الناس اخوة في حال من الاحوال بل اعداء طبقين يتصارعون».

ويقول احد شراح الماركسية (زينوفييف):

«ان صرخة الغضب المشحونة بالعقد هي لذتنا ومتعتنا».

اما الاسلام العظيم، اما دين الانسان فتأكيده على الدوام:

«ان ربكم واحد، وان اباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب».

وفي حديث آخر:

«الخلق عيال الله، فأحب الخلق الى الله من نفع عيال الله وأدخل على أهل بيته السرور».

الفصل التاسع

القومية في المفهوم الاسلامي

القومية ليست ظاهرة اجتماعية طبيعية بمقدار ما هي اتجاه سياسي، تؤمن به المذاهب السياسية المعاصرة.

ومن هنا فنحن لاندرس القومية بوصفها قضية اجتماعية قائمة في الخارج ثم نحلل اسبابها، ونناقشها، ونبدأ بتقييمها انما ندرس القومية بوصفها مذهباً تدعو اليه السياسات الحديثة على العموم أو في المعظم الغالب، وتحاول من هذا الايمان الفلسفي والسياسي أن ترسخ دعائم هذه الظاهرة في المجتمع الانساني. وتجعلها حقيقة قائمة وليست مجرد نظرية علمية، ومذهباً سياسياً.

اننا نعتقد ان القومية — بالمعنى الذي سنشرحه ان شاء الله — ظاهرة اجتماعية قائمة، شهدتها وعاشتها كثير من المجتمعات والشعوب — وليس كل الشعوب — إلا أننا نعتقد في ذات الوقت أن هذه الظاهرة ليست ذاتية ولا أصيلة في الشعوب والامم، وانما المذاهب الفلسفية والسياسية التي تبنتها وآمنت بها ودعت اليها هي التي أعطتها من القوة، والعمق، ورسخت أقدامها في أكثر المجتمعات.

والإفان النزعة الانسانية العالمية هي الظاهرة الاصلية في الانسان، على مستوى الافراد وعلى مستوى المجتمعات؛ ولوان هذه النزعة حظت في التاريخ كما حدث احياناً بدعم فلسفي وسياسي، زيادة على الدعم الديني الدائم لها، لكانت هي النزعة التي تحكم التجمعات الانسانية، وتطيح بصرح المذاهب القومية، وتقتلع جذورها.

على ان القومية لم تظهر إلا في مرحلة متأخرة من عمر الانسانية، ولقد كانت قبلها النزعة القبلية والعشائرية هي الظاهرة السائدة التي تتحكم في ولاءات الناس وحساباتهم الاجتماعية.

بل ان القومية هي امتداد من زاوية تاريخية للنزعة القبلية ضمن التسلسل التالي:
الولاء للأسرة، ثم للقبيلة، ثم لمجموعة القبائل التي تلتقي عند أصل واحد، والتي تتسع
تتسع حتى تمثل القومية.
وعلى هذا الاساس فان النظر الى القومية بوصفها ظاهرة أصيلة في الانسان والانسانية،
يعتبر خطأ علميا.
كما ان دراسة القومية على اساس انها حقيقة تاريخية لا يمكن التحكم فيها، والتعديل
منها، أو محوها تماماً، يعتبر خطأ أيضاً.
مفهوم القومية:
ان ظاهرة القومية ظاهرة شديدة التعقيد، وينعكس هذا التعقيد على المفهوم الذي نريده
من القومية.

ان أماننا هذين التساؤلين:
التساؤل الاول: عن القومية بوصفها حقيقة قائمة في المجتمع الانساني، ماهي، وما
حدودها، وما هي الاسس التي تعتمد عليها؟
وقد لاحظ علماء الاجتماع تعقيداً شديداً منعه من الاتفاق على رأي واحد في تفسير
هذه الظاهرة، واكتشاف أسسها الاجتماعية والانسانية.
التساؤل الثاني: ماهو مفهوم القومية السياسي الذي آمنت به ودعت اليه عدة اتجاهات
سياسية، مهما كان الواقع الخارجي الاجتماعي للظاهرة؟
هنا نتساءل عن القومية بوصفها اتجاهاً سياسياً، لا بوصفها حقيقة اجتماعية قائمة،
وهذا يتطلب منا أولاً تحديد هذا المفهوم، ثم الحكم عليه في ضوء ذلك التحديد، وهذا ما سنبدأ
به فعلاً ثم نتحدث ان شاء الله فيما بعد عن أسس القومية.
يمكن ان نعطي للقومية هذا التعريف:

«الانتماء الى القوم، لا الى الانسانية بمجموعها، ولا الى مدرسة فكرية خاصة».
وينعكس هذا الانتماء على (الولاء النفسي)، الذي يدعو الانسان لولاء قومه ومودتهم
بينما يشعر بأن التجمعات الانسانية الاخرى منافسة له ولقوميته ومفصولة عنه، أو على الاقل
لا يشعر بالارتباط معها برابط انساني وثيق هوفوق الارتباط للقومية.
ان الانتماء الى القوم يحدد دائرة الولاء، فهو لولاء للقوم كيفما كانوا وليس لولاء للآخرين
مهما كانوا وكيفما كانوا، كما ينعكس هذا الانتماء على استراتيجية العمل السياسي
والاجتماعي، فالقوميون يؤمنون بأن العمل الاصلاحى أو الثورى يجب أن يبدأ في دائرة

القومية الواحدة و يبقى في هذه الدائرة، وعلى القوميات الاخرى أن تمارس عملاً أصلاً-
أو ثورياً بنفسها، أي أن كل قومية تتحمل مسؤولية نفسها خاصة، ولا تتحمل مسؤولو
كل التجمعات الانسانية.

القومية بهذا المعنى هي حل هموم هذه الفئة خاصة التي هي (قومي) لا تلك الفئة ا
لا تربطني بها علاقة دم، أو لغة، أو أرض.

وينعكس الانتماء القومي على الايديولوجية ايضاً، كما انعكس على الولاء النفسي
على استراتيجية العمل السياسي.

ينعكس على العقيدة ذلك ان القومية تضع أهداف ومصالح القوم الذين ينتمي ا
الفرد بوصفها هي الاهداف العليا التي يجب السعي لها، والتضحية من أجلها، وهي مقيا
الحق وقياس الباطل.

القوميون يضعون القومية قبل المبادئ، وليس العكس.

نستخلص من هذا العرض السريع أن القومية هي «ولاء، وسياسة، وفلسفة»، و
للقوم قائم على اسس مادية، اللغة، واللون، والارض، والدم... وسياسة تؤمن بأن اله
الاصلاحى أو الثوري يجب ان يبدأ وينتهي في حدود القومية الواحدة، والقوميات الا
تتحمل مسؤولية نفسها.

ثم هي فلسفة تؤمن بأن القومية فوق المبادئ، وانها هي معيار الحق والعدالة، و
هي الساحة التي تترجم فيها المبادئ، وفي ضوءها.

هذه هي القومية بالمعنى الذي تمضي عليه السياسات الحديثة، مهما حاولت أن تا
عليها بعض المساحيق، وتبرز الجوانب المعتدلة فيها.

أسس القومية:

ماهي الامور التي تجعلني انتمي لهؤلاء القوم لا أولئك؟

أوماهي الحدود التي تعرف قوميتي وتحدها؟

هذا السؤال هو الذي لم يتفق علماء الاجتماع في جوابه على كلمة. لقد لاحظوا ان ه
مجموعة اسس، اللغة، الارض، التاريخ، الثقافة، الاقتصاد، واللون، إلا ان المشكلة
فقدان عنصر الثبات والضرورة في كل واحد من هذه الاسس.

فقد لاحظ علماء الاجتماع أنه لا يوجد واحد منها تستطيع أن تقول أنه ضروري وا
غير ضروري، كما لا تستطيع أن تقول أنها جميعاً ضرورية، أو غير ضرورية.

وتكون المسألة أشد تعقيداً حينما يجتمع في الفرد، أو الفئة أساسان متقابلان، فو

ناحية اللغة مثلاً ينتمي الى هذه المجموعة، وهومن ناحية الوحدة الاقتصادية، أو الحضارية أو الموقع الجغرافي ينتمي الى مجموعة أخرى.

وفي هذه الحالة ليس السؤال هو كيف نحدد الموقف؟
وماذا نحكم على مثل هذا الفرد الذي تتجاوزه اسس متقابلة؟
انما السؤال هو:

لماذا انتمى هذا الفرد الى هذه الجماعة وشعر بالولاء المضاعف لها، واصبحت قوميته، ولم ينتم الى تلك الجماعة التي يشترك معها في أساس آخر من لاسس القومية؟
ويبقى جانب آخر من المسألة هو: ان بعض الجماعات أو الافراد فقدت تماماً أو كثيراً نزعتها القومية، واعطت ولاءها النفسي والسياسي لجماعات أخرى تشترك معها في العقيدة والاتجاه، أو الطبقة.
فكيف نفسر هذه الظاهرة؟.

ان كل هذه الملابسات والتعقيدات والتناقضات في اسس القومية تكشف عن ان القومية بالمعنى الذي شرحناه هي مجرد تصعيد مفتعل لولاء طبيعي ناشيء من الالفة مع القوم اي قوم كانوا.

الأن الاتجاهات السياسية، باشكالها القديمة والحديثة هي التي صعدت هذا الولاء الطبيعي المعقول، وصيرت منه فلسفة اجتماعية، ومذهباً سياسياً. أصل القضية أن الانسان حينما يرتبط بجماعة — أي جماعة كانت — ارتباطاً وثيقاً سواء برابط لغة، أو جوار، أو طبقة، أو مهنة، أو عقيدة، أو نسب... يتولد لديه مزيد من الالفة والمودة لهذه الجماعة، إلا أن هذه الالفة بوصفها الطبيعي لا تتنافى مع عضويته في المجتمع الانساني كله، ولا تدعوه لأن يجعل من هؤلاء القوم، ومصالح هذه الجماعة مثلاً أعلى.

إلا أن التصعيد في هذه الالفة، والخروج بها عن حدودها الانسانية المقبولة هو الذي صير منها سياسة، وفلسفة، وولاء بالمعنى الذي شرحناه والذي يفصل الانسان عن عضويته كفرد في التجمع الانساني ليحصره داخل أمة، وقومية محدّدة.
القومية في الفكر الماركسي:

من خلال النصين التاليين اللذين كتبهما جورج بوليتزريدولنا ما هو تقييم الماركسية للقومية: «لا تستطيع البروليتاريا أن تتحرر من الاضطهاد الطبقي اذا لم تحارب النزعة القومية».

لماذا؟ يجيب على ذلك في النص الثاني قائلاً:

«النزعة القومية البورجوازية تتفق ومصالح الطبقة البورجوازية، اذن هذه النزعة لا تهتم بالفروق الطبقة داخل الامة، وهي تدعولالاتحاد المقدس اي ربط مصالح جميع الطبقات بمصالح الطبقة المسيطرة وهي البورجوازية.»

«البورجوازية هي التي قادت عن معرفة وعلم تكون الوحدة القومية» (١)
اذن فالماركسية ترفض القومية، كما ترفض الامة التي تقوم على اسس قومية، ووحدة المشاعر القومية، لانها كما سلف لم تقبل الا وجود أمتين، الامة البورجوازية والامة العمالية الاشتراكية.

ان هذا الرفض يتمشى تماماً مع المبادئ التي آمنت بها الماركسية، فالانسانية كانت طبقة واحدة، ولم تفصل بينها إلا وسائل الانتاج، وانقسمت الى أمم على هذا الاساس، والقومية ليست الا صنعة البورجوازية لخداع الطبقة العاملة، وجرتها الى صفوفها ضد الاقطاع، وبالتالي فان الماركسية دعت الى بروليتارية عالمية تزول فيها كل الفواصل والحدود، ولا تبقى هناك أمم.

هذا على صعيد الماركسية كفلسفة ونظرية.
واما الماركسية كسياسة عملية فانها قد شهدت صراعاً عنيفاً بين اتجاهين فاز منها الاتجاه الذي يؤمن بالقومية، واسس القومية، كما يؤمن بالامة وبمعناها القومي لامعناها الطبقي.

اما الاتجاه الآخر الذي ظل ملتزماً ووفياً للمبادئ الماركسية فانه أصبح متهماً بالعداء للماركسية اللينينية الصحيحة وخارج على المادية التاريخية.

انظر ما كتبه جورج بولتيزر حول الموضوع قائلًا:

«ان قصر الامة على أحد جوانبها موقف ميتا فيزيقي، كموقف (أرنست رينان) مثلاً الذي كان يقول (الامة نفس) فكان يجهل الاسس المادية التي بدونها تخلق الامة من الحياة الروحية، وهذا ايضا موقف النظريين الاشتراكيين الديمقراطيين (أوتوبور) و(سبرنجر) الذي حاربه ستالين، فهما يدعيان بان الامة تنحصر في وحدة الثقافة، فينكران وحدة الارض واللغة» (٢)
في الوقت الذي يلاحظ أن موقف (اتوبور) و(سبرنجر) هو المتطابق مع مبادئ الماركسية

(١) اصول الفلسفة الماركسية/ ج ٢/ ص ٣٠٥-٣٠٧.

(٢) اصول الفلسفة الماركسية/ ج ٢/ ٢٨٧-٢٩٩.

من حيث انها لا تؤمن بالاسس القومية، ولا بالامة القائمة على هذه الاسس كما تقدم، إلا ان ستالين حارب هذا الاتجاه، كما أن جورج بولتيزر نفسه ذهب الى الاتجاه الستاليني محاولاً جهد امكانه التوفيق بينه وبين مبادئ الماركسية، فقد قال وهويعي تماماً ان مبادئ الماركسية لا تتحمل قبول (الامة) و(القومية) القائمة على غير الاساس الطبقي. قال:

«لايعني تفضيل الماركسية للطبقة الاجتماعية قط أنهم لا يعبأون بالامة... الامة هي حقيقة موضوعية، ولقد دفع الهلثرون ثمن عقيدتهم بأنه يمكنهم ازالة الامم عن سطح الكرة غالباً، وادركوا ان هذه الحقيقة موجودة، وانها تتمتع بقوة عظيمة للمقاومة» (١) ثم تحدث عن اساس الامة، فاعتبرها هي نفس اساس القومية وعدد منها وحدة اللغة، ووحدة الارض ووحدة الحياة الاقتصادية، ووحدة التكوين النفسي والثقافي، وتجمع هذه العناصر تاريخياً، ونقل قول ستالين:

«الامة وحدة مستقرة تكوّنت تاريخياً في اللغة والارض، والحياة الاقتصادية، والتكوين النفسي، تظهر في وحدة الثقافة» (٢)

وهكذا بينا كانت القومية، واسسها المادية، حسب المبادئ الماركسية عدواً لدوداً للحركة العمالية، اصبحت بالاعجاز الذي يقلب الحقائق «المسألة القومية جزء من مسألة الثورة البروليتارية العامة، وهي جزء من مسألة ديكتاتورية البروليتاريا» (٣) و الآن بماذا نفسر هذا التناقض بين مبادئ الماركسية وبين موقف الساسة الماركسيين المؤمنين بالقومية!

نستمع الى جواب بولتيزر اذ يقول:

«ليس للثورة الاجتماعية، وهي هدف البروليتاريا، طابع قومي في الاساس، فحتواها محتوى طبقي، غير اننا رأينا ان الرأسمالية قد نمت في الاطار القومي، ولهذا يرتدي نضال البروليتاريا الثوري ضد البرجوازية طابعاً قومياً...» (٤)

(١) نذكر القارئ بأن (بولتيزر) قال قبل صفحة من هذا النص «الامة حقيقة تاريخية... وسوف تزول في المجتمع الخالي من الطبقات».

(٢) وهكذا اذن تصبح وحدة الثقافة هي اساس وحدة الامة كما كان يقول (سبرنجر) الذي حاربه ستالين، ولم يصنع ستالين شيئاً سوى أن جعل الاسس المادية الاخرى عوامل لتكوين الوحدة الثقافية.

(٣) حول مبادئ اللينينية/ ستالين، نقلاً عن المصدر السابق ص ٣٤٨.

(٤) مسائل اللينينية/ ستالين/ نقلاً عن المصدر السابق ٣٢٣.

ويقول في موضع آخر:

«ان الذين يقولون للعمال «قضية الامة ليست قضيتكم، بل قضيتكم هي الثورة» كل هؤلاء يعملون ضد مصلحة البروليتاريا الثورية، وهم ينكرون واقع الامة المادي، لانهم مثاليون. بينا الطبقة العاملة لا يمكنها أن لا تعبأ بالشروط الموضوعية التي ينمونها نضالها الثوري، لانها تحفظ تعاليم لينين، ومن بين هذه الشروط الحقيقة القومية، وهي وحدة ارض ولغة و اقتصاد وثقافة، ولهذا لا تسلم قيادة الجماهير لمن يجهل هذه الحقيقة التاريخية.

كما انهم لما كانوا ماديين سذجاً يجهلون قوة الشعور القومي على التنظيم والتعبئة...» (١)
ان الماركسية وجدت نفسها محرجة ومتأرجحة بين مبادئها التي تفرض عليها الشكر للقومية، وللشعور القومي الذي يسير حتما على حساب الشعور الطبقي العالمي، وبين الدافع السياسي القائم الذي فرض عليها الاعتراف بالقوميات وتوزيع العمل الثوري العمالي كل في قوميته، بعد تأكيد وترسيخ الشعور القومي، وقد سارت السياسة السوفيتية على هذا الاتجاه الامر الذي دعى كثيرين — ممن كمت افواههم من مفكري الشيوعية — الى اتهام هذه السياسة بعدولها عن مبادئ المادية التاريخية.

والحقيقة ان هؤلاء الماركسيين القوميين من امثال ستالين و بولتيزر، لو اعترفوا بالنزعة القومية، كحقيقة قائمة، وقبلوها بوصفها ظاهرة اجتماعية غير قابلة للانكار، الا ان هؤلاء الماركسيين اصحاب الاتجاه القومي لم يكن موقعهم مجرد اعتراف، وانما تبني القومية، ودعم الشعور القومي وتوطيد علاقة الانسان بقوميته، الأمر الذي لا يمكن فهمه ولا تفسيره في ضوء الاسس الماركسية.

وكيف يجتمع الايمان بالشعور القومي، والدعوة الى سيادة كل قومية على نفسها وحكومة نفسها بنفسها، مع النزعة العالمية البروليتاريا، ومع زعامة الاتحاد السوفياتي بوصفه أول دولة اشتراكية عمالية للعالم، ولكل قوميات وشعوب العالم.

لقد صرح ستالين قائلا:

«لا يمكن أن تحمل اسم الماركسي في الظروف الحاضرة اذا لم تؤيد علانية وبدون أي تحفظ أول ديكتاتورية بروليتارية في العالم».
أما بولتيزر فقد قال:

(١) المصدر السابق / ٣٢٢.

«حجر الزاوية في النزعة العالمية البروليتارية هو تعلق جميع البروليتاريين غير المشروط بالدولة الاشتراكية، وقد وجدت مثل هذه الدولة، وهي الاتحاد السوفياتي»

القومية في الفكر الاسلامي:

القومية ولاء، وفلسفة، وسياسة، وفي هذه الابعاد الثلاثة ما هو تقييم الاسلام لها؟
الفكر الاسلامي عموماً يؤمن بان الاساس العقيدي والاخلاقي هو ميزان تقييم الانسان، كما هو القاعدة التي يجب ان تبني عليها عواطف الانسان.
وشطر من هذا الحديث قد تقدم في البحوث السابقة، اما الذي لم يتقدم فهو مسألة عواطف الانسان، واساس بناءها.

«ان اكرمكم عند الله اتقاكم»

هذا هو اساس تقييم الانسان، كما ان الآية التالية تشرح لنا الاساس الذي تبني عليه عواطف الانسان:

«حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان».

حب الايمان وكره الكفر، اي بناء العاطفة على اساس عقيدي.

فقد ورد عن رسول الله (ص):

«ود المؤمن للمؤمن في الله من أعظم شعب الايمان، الآمن احب في الله، وأبغض في الله، وأعطى في الله، ومنع في الله فهو من أصفياء الله».

ووردت عن الامام الصادق (ع) مضامين في هذا الموضوع مثل قوله (ع):

«قد يكون حب في الله ورسوله، وحب في الدنيا، فما كان في الله ورسوله فتوا به على الله، وما كان في الدنيا فليس شيء».

وفي حديث آخر عنه (ع):

«كل من لم يحب على الدين، ولم يبغض على الدين فلا دين له» (١)

انطلاقاً من هذا الاساس يبدأ الاسلام عملية تقييم (القومية) والحكم عليها سلباً أو ايجاباً.

والقومية كأصطلاح غير موجودة في القاموس الاسلامي، لقد أبدلت باصطلاح

(١) انظر اصول الكافي/ ج ٢، باب الحب في الله والبغض في الله.

(العصبية)، وقد وردت عدة نصوص اسلامية في شجب العصبية ورفضها.

في الحديث عن الرسول (ص):

«من كان في قلبه حبة من خردل من عصبية بعثه الله يوم القيامة مع اعراب الجاهلين».

ويوضح حديث آخر عن الامام زين العابدين (ع) المعنى المقصود من العصبية التي يرفضها الاسلام قائلا:

«العصبية التي يأثم عليها صاحبها، أن يرى الرجل شرار قومه خيرا من خيار قوم آخرين، وليس من العصبية ان يحب الرجل قومه، ولكن من العصبية أن يعين قومه على الظلم» (١).

وفي نص آخر عن رسول الله (ص) قال:

«اما بعد ايها الناس ان الرب رب واحد والأب أب واحد والدين دين واحد، وان العربية ليست لأحدكم بأب ولا أم، وانما هي لسان، فمن تكلم العربية فهو عربي».

ومعنى هذا ان الاخوة في الانسانية سابقة على الاخوة في اللغة، أو الوطن أو العرف... كما ان الاخوة في الدين والعقيدة هي الاخوة القائمة على اساس انساني مقبول، واما الاسس الاخرى فلا يمكن أن تكون هي الميزان في الولاء، وفي التقييم بالمعنى الذي شرحناه سابقا.

ان وحدة اللغة، والارض، والعرف، والتاريخ ليست إلا وسيلة تقارب وتعارف وبشكل طبيعي وغير ارادي. ايضا فانها تخلق لدى الانسان مودة، وحنان لمن يقترب منهم ويعايشهم ويخاطبهم، والاسلام لا يرفض هذا الولاء الطبيعي، بل لا يعتبر من العصبية والقومية.

الاسلام يرفض القومية كولاء مطلق يتجاوز حدود الحق والباطل، والعدل والظلم. كما يرفض القومية بوصفها فلسفة تجعل من الاهداف والمصالح والارتباطات القومية، امورا فوق المبادئ الحقة.

واما أن يحمل الانسان هموم قومه، ويهدف الى تحقيق مصالحهم وحقوقهم العادلة فذاك ما لا يرفضه بل يدعو اليه، فالولاء للأسرة، ثم للقبيلة، ثم للقوم جميعا ذلك ما يدعو اليه الاسلام، لكن شريطة أن يكون ولائاً خاضعا لقيم الحق، ومن منطلق انساني، اما اذا تجاوز ذلك، فتلك هي العصبية وهي القومية المرفوضة.

على ان الاسلام لا يرفض القومية لمجرد أنها لا تتسق مع قيم الانسان، ومثل الانسان،

(١) أصول الكافي/ ج ٢/ باب العصبية.

وانما يرفض القومية ايضا لانها لا تستطيع أن تشيع طموح الانسان كما لا تستطيع أن تواكب مسيرته التي لا تنتهي نحو الكمال، على العكس تماما حينما تكون كلمات الله هي المقياس، ويكون الله هو المثل الاعلى وهو الهدف الاقصى.

ونفضل ان نترك القارئ في هذا الموضوع مع نصين أحدهما لا كبر مفكر اسلامي والآخر لا كبر مفكر وضعي مادي.

النص الاول للشهيد العظيم السيد الصدر الذي لاحظ أن كل ارتباط بغير الله وكل اساس ومعيار وهدف غير الله يمثل (غلواً في الانتاء) كما اصطلح عليه . وهو يقارن بين الارتباط بالله وبين الارتباط بغيره من الوطن، والقومية أو العشيرة، أو... فيقول:

«الله سبحانه وتعالى مطلق لا حدود له، ويستوعب بصفاته الثبوتية كل المثل العليا للانسان الخليفة على الارض... وهذا يعني ان الطريق اليه لا حدة له، فالسير نحوه يفرض التحرك باستمرار وتدرج نسبي نحو المطلق بدون توقف» «يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحاً فلاقه».

.. ومادامت هذه هي اهداف المسيرة المرتبطة بهذا المطلق فهي اذن ليست تكرسا لئله، وانما هي جهاد من أجل الانسان، وكرامة الانسان، وتحقيق تلك المثل العليا «ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه ان الله لغني عن العالمين»...

وعلى العكس من ذلك المطلقات الوهمية والالهة المزيفة فانها لا يمكن أن تستوعب المسيرة بكل تطوراتها، لان هذه المطلقات المصطنعة، وليدة ذهن الانسان العاجز، أو حاجة الانسان الفقير، أو ظلم الانسان الظالم فهي مرتبطة عضوياً بالجهل والعجز والظلم، ولا يمكن أن تبارك كفاح الانسان المستمر ضدها»

والنص الثاني للفيلسوف والرياضي المعروف «برتراند رسل» يتحدث فيه عن المواطنة، والولاء، فيقول:

«الولاء للوطن غير كاف وحده ان يكون مثلاً أعلى، لانه باعتباره مثلاً أعلى ينطوي على انعدام قوة الابداع، وعلى الرغبة في الخضوع لاصحاب السلطات اياً كانوا، أو حكم القلة تكون حكومتهم ديمقراطية، وهو اتجاه يناقض الطابع المميز لعطاء الرجال، ويميل اذ يولغ فيه الى الحيلولة دون افراد الناس أن يبلغوا العظمة الى الحد الذي تمكنهم منه كفاءتهم».

لقد لاحظ (رسل) ان الولاء للوطن في الوطنية، أو القوم في القومية، لا يمكن ان يكون هو المثل الاعلى الذي مابعده مثل لأن طموح الانسان، وقدرته على التكامل تفوق هذا الحد

وتتجاوزوه، فحينما يكون هو المثل الأعلى فذاك يعني الوقوف بمسيرة الانسان التكاملية.
ولقد سجل (رسل) مقارنة لطيفة بين المواطنة التي تؤكد بها السياسات الحديثة
وبين طريقة تقييمها للأشخاص والعطاء، فقال:

«المواطنون كما تتصورهم الحكومات هم الأشخاص المعجبون بالنظام القائم، والذين هم
على استعداد لاجهاد أنفسهم في سبيل الاحتفاظ بذلك النظام. وانه لمن عجب أنه بينما تستهدف
الحكومات جميعا اخراج رجال من هذا الطراز دون اي طراز آخر، ترى أبطالها من رجال الماضي
هم على وجه الدقة رجال من ذات الطراز الذي تحاول الحكومات أن تمنع ظهوره في الحاضر.
بالأمريكيون يمجدون جورج واشنطن، وجفرس، لكنهم يزجون في السجن كل من
شاطرهما في أرثها السياسية.

والانجليز يمجدون (بوريقيا) لكنهم كانوا ليعاملونها بالضبط كما عاملها الرومان لأنها ظهرت
في الهند الحديثة. الامم الغربية جميعا تمجد المسيح، مع انه لوعاش اليوم لكان يقينا موضع ربه
من رجال (سكوتلنديا) في انجلترا، ولا تمتعت عليه الجنسية الامريكية على اساس نفوره من حمل
السلاح...»

يبقى ان ندرس القومية كموقف سياسي وتكنيك مرحلي لقد لاحظ القوميون أو
اكثرهم، أن القومية لا تنجح حينما تطرح كفلسفة، وحينما يطلب الولاء المطلق لها، اما حين
تطرح كموقف سياسي في مرحلة من مراحل التحرر والتكامل السياسي فانها قد تلقى —وقد
لقيت بالفعل— قدرا اكبر من النجاح.

حينما نفكر في التحرر يجب أن نطرح اهداف قوميتنا.
وحينما نعمل من اجل التحرر يجب ان نلاحظ مصالح قوميتنا.
و حينما نتخذ حلفاء واصدقاء فيجب اولا ان نكون من قوميتنا كتلة واحدة تكون أقدر
على الكفاح، والصمود، وأقرب الى النصر.

هذه هي القومية كموقف واستراتيجية سياسية. وحينما نريد أن ندرس هذا الجانب
من القومية فانه قد يجدر بنا أن نستعرض تاريخ القومية، والجهات التي طرحتها ورسمتها،
كما قد يكون جديراً ان نتعرض الى القومية العربية التي زرعت في قلب العالم الاسلامي، إلا
ان هذا الحديث بالرغم من جدارته واهميته وفائدته، خارج عن مادة البحث في
هذا الكتاب.

ان عدة ملاحظات يمكن تسجيلها ونقد القومية السياسية بها:
اولا: ان القومية لا يمكن أن تتخذ طابعا سياسيا، ويستفاد منها في العمل السياسي مالم

تتحول الى ايديولوجية مؤثرة في قناعات الناس؛ ومعنى ذلك انه حينما يراد احداث كتلة قومية رصينة واحدة، وحينما يراد أن يجعل ساحة العمل السياسي التحرري هي ساحة القومية كاملة، فإن هذا يتطلب بث الشعور القومي، وتصعيد الولاء للقومية وترسيخ الايمان بها، وضرورتها، واصالتها، وواقعيتها، وهذا الامر سيربط دائما بين القومية كسياسة وبين القومية كعقيدة وفلسفة، وقد سبق أن ناقشنا هذا الجانب ورأينا انه مرفوض في الفكر الاسلامي.

انه ما لم تعمق الافكار القومية، والمشاعر القومية فانه لن تصبح هناك، ولن توجد وحدة قومية تتخذ موقفا سياسيا واحدا وحينئذ فالحرص على الوحدة للقومية، ولو لاهداف سياسية، وتكنيك مرحلي، يدعو الى الحرص على تحذير القومية كفكر، وفلسفة وولاء في المجتمع، وهذا ما نرفضه تماما من وجهة نظر اسلامية كما تقدم.

ثانيا: ولكن تصعيد الشعور القومي وتعميقه سيعمل من ناحية اخرى أو يقارنه لأقل العمل على اذابة الشعور الديني الذي دائرة الارتباط مع الناس اكبر وفوق القومية، ويضع (الايمان) كأساس لحدود القومية الواحدة. انه لا يمكن تعميق الافكار والمشاعر القومية في الوقت الذي نمارس فيه عملية تعميق للافكار والمشاعر الدينية، فالافكار مختلفة، والمشاعر متضاربة بين النزعة القومية والنزعة الدينية ان صح التعبير، وحينئذ فنحن أمام خيارين واذا كان المطلوب هو تعميق الشعور القومي، وبث الافكار القومية فان ذلك يدعو لزما للعمل على تذويب وتخفيف أو اهمال الشعور والفكر الديني.

لنقول هذا كمجرد رأي ومناقشة نظرية، بل هو واقع لاحظناه في كل الاتجاهات القومية، خصوصا في العالم العربي الذي عملت فيه القومية على تعميق الولاء للعروبة في قبال الولاء للعقيدة الاسلامية وللمسلمين جميعا.

ان الحفاظ على القومية والنزعة الدينية في آن واحد اضافة الى التناقض الذي يحتويه، والذي يجعله محالا، هو أشبه بمحاولة ادخال الدائرة الكبيرة في الدائرة الصغيرة، لان دائرة الدين اكبر وأوسع من دائرة القومية، فالقوميون اما يهملون دائرة الدين أو يحاولون الحفاظ عليها وادخالها في دائرة أصغر منها هي دائرة القومية القائمة على اساس مادية.

ثالثا: على أن تاكيد الوحدة القومية يدعو الى اهمال الوحدة الاسلامية، واذا كنا نفكر ونبحث عن مصادر قوة ونسعى الى تحقيق كتلة اكبر لوجودنا، فلماذا لانفكر في وحدة اسلامية أوسع من وحدة قومية.

ان الوحدة القومية هي ربح من جانب لكنها خسارة من جانب آخر. انها خسارة لأصدقائنا الذين يشتركون معنا في الاهداف، ويشتركون معنا في المعركة الثقافية و

السياسية، ولئن قيل بأن تحقيق الوحدة الإسلامية ليس سهلاً فليكن واضحاً أن الوحدة القومية لا تتمتع هي الأخرى بسهولة، وأن عدونا الفكري والسياسي يعمل على تمزيقها وتمزيق وجوداتنا الوحدوية مهما كانت.

وبث فكرة القومية في الوقت الذي هو ضرب للوحدة الإسلامية، وتفتت لها، هو في ذات الوقت يعجز عن تحقيق الوحدة القائمة على أساس قومي، لأن مخططات العدو ليست غافلة عن خطورة هذه الوحدة، كما أن الوحدة القومية غير معتمدة على أساس قادر على جمع الكلمة، فالقومية فلسفة نظرية أكثر منها واقعية.

رابعاً: على أن القومية السياسية تفترض الاعتراف بحق الاستقلال لكل قومية من القوميات، وإعطاءها السيادة لنفسها بالأصالة، وهذا غير معترف به إسلامياً على الإطلاق، فالسيادة هي للامة المسلمة جميعاً التي تشترك فيها كل القوميات، من دون أن يكون لكل واحد من القوميات سيادة وحق في الاستقلال.

وهذا الموضوع بالذات سنبحثه — إن شاء الله — في مسألة السيادة وحق الانفصال.

ونتيجة هذا الحساب أن القومية ساقطة بكل جوانبها وأبعادها.

والفكر الإسلامي يعتبر العقيدة هي الأساس في التقييم، كما هي الأساس في الولاء، كما هي الأساس في التوحيد السياسي.

«إن هذه امتكم امة واحدة وأنا ربكم فاعبدون».

الفصل العاشر

المواطنة في المفهوم الاسلامي

المواطنة في الاصطلاح الحديث عبارة عن العضوية في الامة ذات الاستقلال السياسي، اي ذات الوطن.

فالافراد داخل حدود الوطن ينقسمون الى مواطنين، واجانب، المواطنون هم الذين يحسبون كأعضاء في تلك الامة، والاجانب هم الذين لا يحملون صفة العضوية.

واذا كانت المواطنة تعني العضوية فان هناك امتيازات واجبات بالنسبة للمواطن، اي الذي يحمل صفة العضوية.

كما ان المواطنة ليست قراراً يتخذ، فقد وضعت الدول الحديثة، شروطاً وضوابط للفرد المواطن للتمييز بينه وبين الاجنبي.

و يجب ان يكون معلوماً في البدء— ونحن ندرس المواطنة شروطها والواجبات والامتيازات المترتبة عليها— ان هذا الاصطلاح— المواطنة— غير موجود في القاموس الاسلامي، ومن هنا فقد يبدو الحديث عن المواطنة في الاسلام امراً غريباً.

إلا ان الحقيقة هي ان المواطنة بمعنى العضوية في الامة موجودة في الفكر السياسي الاسلامي، وان لم يكن هذا الاصطلاح مستعملاً، وعلى ذلك فان الحديث عن المواطنة في الاسلام ليس تحميلاً على المفاهيم الاسلامية ولا عناية فيها كما سنرى.

المواطنة في الدول الحديثة

الواجبات والحقوق:

الحديث عن واجبات المواطن وحقوقه هو حديث عن واجبات الفرد في الدولة ومسؤولية الدولة تجاهه، ومن الطبيعي ان نؤجل بحث هذا الموضوع بشكله التفصيلي الى محله.

اما هنا فلنأخذ فكرة عامة عن واجبات وحقوق المواطن في الدول الحديثة ثم نقارن بينها

وبين ما يمثّلها في الاسلام .

يكتب «أوستن رني» عن هذا الموضوع قائلاً:

«الواجب الاساس في المواطنة في الدول الحديثة هو الاخلاص والولاء للامة، فالمنتظر من كل مواطن أن يضع مصالح أمة وسعادتها فوق مصالح اية امة اخرى وسعادتها. وان اهم واجبات المواطن التي تنبعث من هذا الواجب الاساس تتمثل في عدة امور منها: إطاعة قوانين الامة، ودفع الضرائب، والخدمة في القوات المسلحة عندما يدعى لذلك». ثم يتحدث عن امتيازات المواطن وحقوقه فيقول:

«للمواطن امتيازان أساسيان: أولهما: أهليته اذا ما وصل الى سن الرشد الذي تحدده الدولة للمساهمة في عمليات اتخاذ القرارات التي تحدد سياسة الدولة وذلك عن طريق بعض الوسائل مثل حق التصويت وحق تولي الوظائف.

وثانيهما: حقه في ان تقوم الدولة في الداخل وفي الخارج في حماية نفسه وملكه...» (١).

شروط المواطنة:

متى يصبح الفرد مواطناً؟.

وماهي الشروط الموضوعية لاكتساب صفة المواطنة؟.

قد تختلف في ذلك الدول الحديثة، إلا أن هناك إتفاقاً عاماً على أن المواطنة تكتسب عن أحد طريقتين:

الاول: التولد.

الثاني: التجنس.

وفي داخل دائرة هذين الطريقتين، يوجد خلاف بين القوانين التي تتبعها الدول الحديثة نعرض عنه فعلاً، لكن من المناسب أن نشير الى الشروط التي تشترطها معظم الدول لاعطاء الفرد الجنسية الخاصة بتلك الامة:

١- الإقامة.

٢- معرفة لغة البلاد.

٣- تحسن السلوك.

٤- تفهم النظم السياسية للدولة.

٥- عدم تأييد المنظمات والمبادئ الثورية (الدعوة الى مبدأ يعارض الحكومة الشرعية

(١) سياسة الحكم/ ج ١ - ٢٢٠ - ٢٢١.

القائمة).

٦- بين الولاء والاخلاص. (١).

المواطنة في المفهوم الاسلامي:

إذا كانت المواطنة بمعنى العضوية في الامة، فالمواطنة في المفهوم الاسلامي أوسع من الحدود الجغرافية للوطن الاسلامي.

ان كل فرد مسلم يعتبر مواطناً بهذا المعنى لانه عضو في الامة الاسلامية له كل الحقوق والامتيازات، كما عليه كل الواجبات والمسؤوليات.

ان الالتئام الى الاسلام هو اساس هذه العضوية، وكل الحدود الاخرى ماعدا حدود العقيدة لا تفصل المسلمين ولا تجعل منهم أمتين، كما لا تجعل واحدا منهم فاقدا لعضويته في الامة الاسلامية، فقد ورد في الحديث الشريف «كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته».

كما ان الموقع الذي اعطى للامة الاسلامية يشترك فيه كل افراد الامة، انه موقع القيادة والشهادة على العالمين، كما في قوله تعالى:

«وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا».

ان كل مسلم شهيد على قومه حيثما كان واينما كان وسواء في داخل حدود الوطن الاسلامي أو في خارج حدوده.

ومعنى ذلك أن عضويته في الامة الاسلامية التي تحمله مجموعة مسؤوليات كما تفرض له مجموعة حقوق، هذه العضوية قائمة على اساس عقدي فقط لا اساس جغرافي، أو قومي.

ومعنى هذا أن مسؤولية الدولة الاسلامية تستوعب كل المسلمين في العالم لانهم جميعا رعايا لهذه الدولة مهما باعدت بينهم الحدود الطبيعية.

والدولة الاسلامية لا تنظر فقط الى رعاياها الذين يعيشون داخل حدودها الاقليمية، انما تهتم بشؤون كل المنتسبين الى الامة الاسلامية وهم المسلمون في كل مكان.

وإذا كانت حماية الدولة للمواطنين هي أبرز حقوقهم فيجب أن يكون واضحاً أن الدولة الاسلامية تتحمل — حسب قدراتها — مسؤولية حماية كل المسلمين في العالم، حمايتهم باوسع معانيها السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية والثقافية.

يتحدث القرآن الكريم:

«مالكم لا تقاتلون في سبيل الله، والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون

(١) انظر في هذا الموضوع، وللتوسع ايضا المصدر السابق.

ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهله، واجعل لنا من لدنك ولياً واجعل لنا من لدنك نصيراً»
٧٥/ سورة النساء..

الآية تفيد أن على ذمة الدولة الاسلامية، والمسلمين القاطنين فيها مسؤولية انقاذ كل المسلمين الذين يطلبون الانقاذ، بل كل المستضعفين الذين لا يجدون لانفسهم خلاصاً من ايدي الظالمين.

فطالما كانت الامة الاسلامية شاهدة على العالم الانساني، وموجهة له، وتتحمل مسؤولية هدايته، فان احقاق كلمة الله في الارض، والدفاع عن الحق والعدالة في كل أصقاع الارض هو من صميم واجبات الامة والدولة الاسلامية.
وفي هذا الضوء نستطيع ان نقرر الحقائق التالية:

اولاً: ان الدفاع عن الحق والعدالة، وتنفيذ ارادة الله في الارض، انقاذ المظلومين والمستضعفين، وحماية كل المحرومين هي من مسؤولية الامة والدولة الاسلامية، ولا يقتصر ذلك على المسلمين فقط، بل يعم كل المحرومين انطلاقاً من شهادة الامة المسلمة على العالم كله، وقيادتها له، وانطلاقاً ايضاً من مسؤولية الامة المسلمة في احقاق الحق، ودمغ الباطل، والانتصار لكلمة الله تعالى.

وتسعى الامة المسلمة في مهمتها هذه بالحدود التي تسمح به قدراتها وقابلياتها. (١)
ثانياً: على ان العضوية في الامة الاسلامية خاصة بالمسلمين، فرغم ان الدولة الاسلامية تتحمل مسؤولية تحرير و انقاذ العالم كله، إلا أن العضوية في الامة غير مفتوحة إلا للمسلمين فقط.

المسلمون هم الذين يمثلون امة واحدة من دون الناس.
والمسلمون هم الاخوة الاولياء بعضهم على بعض والمتوالين بعضهم مع البعض والمسلمون هم الذين يمثلون موقع الشهادة على العالم، والاشراف على مسيرته الانسانية.
وبالتالي فان الدولة الاسلامية مسؤولة عن حماية المسلمين قبل غيرهم لانهم يرتبطون معها باكثر من رابط.

اذن فالمواطنة بمعنى العضوية في الامة خاصة بالمسلمين، وان شملت مسؤولية الدولة

(١) والفتوحات الاسلامية كانت تعبيراً وانطلاقاً من هذه المسؤولية، واذ يؤمن الاسلام بالفتح فإنما يهدف الى الانتصار للمظلومين، وتحقيق كلمة الله. وسوف نتناول — ان شاء الله — في بحث قادم الفرق بين الفتح الاسلامي والاستعمار.

الاسلامية غيرهم ايضا .

شروط المواطن في الدولة الاسلامية:

المواطنة تمنح الفرد المواطن خاصيتين:

الاولى: حق المساهمة في الحكم، بالتصويت، او الترشيح، أو التوظيف في المناصب السياسية العليا.

الثانية: حق الحماية له من قبل الدولة الاسلامية، بأوسع معاني الحماية وبنحو لا تستطيع الدولة الاسلامية أن تتنكر وتتناسى وتلغي مسؤوليتها هذه، مهما كانت ظروفها السياسية، وقدراتها المعنوية والعسكرية.

وهنا سوف نواجه هذا السؤال :

هل يعتبر كل فرد مسلم في العالم مواطنا حقيقيا في الدولة الاسلامية؟ .
وبكلمة أوضح هل يمنح كل فرد مسلم في العالم خاصية المساهمة في حكم الدولة الاسلامية، ثم حق حمايته الالتزامية المطلقة التي لا يتسع الدولة الاسلامية رفضها أو إهمالها بنحو من الانحاء؟ .

فالذين يعيشون خارج الحدود السياسية للدولة الاسلامية، ولا يرتبطون مع ابناء هذه الدولة بصلة غير الاسلام، هل يساؤون في الحقوق، المسلمين الذين يعيشون داخل الوطن، وفي اطار الحدود السياسية له والذين يعتبرون من ابناءه بالولادة أو باختياره وطنا لهم؟ .
كما ان أمامنا تساؤل آخر:

هل يعتبر كل المسلمين المتواجدين في داخل الوطن، والذين اتخذوا البقعة الاسلامية وطنا لهم، هل يعتبرون جميعا بدون قيد ولا شرط مواطنين في الدولة، لهم حق المساهمة في الحكم، كما تتحمل الدولة مسؤولية حمايتهم؟ .

هناك رأي يذهب الى أن المواطن في الدولة الاسلامية يشترط فيه أمران:

الاول: الاسلام.

الثاني: الهجرة الى دار الاسلام، واتخاذها وطنا له.

اعتمادا في هذا على قوله تعالى:

«والذين آمنوا وهم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا» الانفال / ٧٢.

لقد تحدث الاستاذ المودودي عن هذه الآية قائلا:

«هذه الآية تبين أساسين للمواطنة: الايمان، وسكنى دار الاسلام أو الانتقال اليها، فاذا كان المرء مؤمنا ولكنه ما ترك تابعة دار الكفر، اي لم يهاجرها الى دار الاسلام ولم يتوطنها، فلا

يعد من اهل دارالاسلام.»(١)

إلا أننا لانتفق مع الاستاذ المودودي في هذا الرأي، فالآية الكريمة لم تتحدث عن قانون عام لنستفيد منها شرطاً عاماً ودائماً في المواطنة.

إنما تحدثت الآية الكريمة عن قضية خاصة، أوجب الله تعالى فيها الهجرة على المؤمنين حسب الظروف السياسية التي كانت تحكمهم في مكة وفي المدينة، وحيث كانت الهجرة واجبة والزامية فقد سجل الشارع أن من يتخلف عنها تبرء منه ذمة المسلمين، وتنقطع الصلة بينه وبينهم، إلا أن القرآن الكريم هنا لم يسجل قانوناً مطرداً، وإنما قانوناً في حالة خاصة أوجب فيها الشارع الكريم الهجرة.

يؤكد ما نقول أن الآية الكريمة لا تفيد فقط أن الهجرة شرط في المواطنة وفي ولاية المسلمين للمهاجر، وإنما تفيد أن الهجرة إلى دارالاسلام واجبة ولا يجوز لإحد أن يتخلف عنها، ومن المعلوم أن هذا الحكم ليس عاماً، فلا أحد يستطيع أن يقول اليوم مثلاً أن على كل المسلمين في العالم الهجرة إلى دارالاسلام واتخاذها وطناً لهم.

ودليل آخر على ما نقول أن الآية الكريمة لا تفيد مجرد توقف المواطنة على الهجرة وسكنى دارالاسلام، إنما تفيد قطع كل الروابط مع الذين لا يهاجرون حتى روابط الولاء والولاية، وبالتالي فإن هذا الحكم لا يقبله أحد كقانون عام يحكم المسلمين في كل زمان ومكان، ومهما كانت الظروف فهل مقبول أن المسلم الذي لا يهاجر إلى دارالاسلام في زماننا مثلاً، أو حتى أيام الدولة الإسلامية—ماعد العهد الأول من هجرة رسول الله (ص) إلى المدينة حيث كانت الهجرة واجبة—تنقطع معه كل الروابط حتى روابط الود والولاء والتعاطف؟. الحقيقة أن الآية الكريمة أفادت حكماً خاصاً في ظروف وحالات خاصة، حكمت فيها بما يلي: بوجوب الهجرة أولاً، وبسقوط المواطنة عن غير المهاجرين ثانياً، وبالقطعية التامة بينه وبين المسلمين.

وهذه الأحكام الثلاثة لا يمكن الالتزام بها كقاعدة عامة، ولم يدعها أحد في غير زمن الهجرة في عهد رسول الله (ص).

أما نحن فنستطيع أن نبدي وجهة النظر التالية (٢):

(١) أبو الأعلى المودودي/ تدوين الدستور الاسلامي / ٥٦-٥٧

(٢) ونلفت القارئ إلى أنها لا تزيد على أن تكون وجهة نظر مستفادة من بعض النصوص الشرعية، ولا نعتبرها حكماً اسلامياً قاطعاً، كما لا ندعي أنها هي النظرية الاسلامية لا غير.

فما عدا الشرط العام وهو الاسلام، هناك شرطان آخران:

الشرط الاول: بالنسبة للمسلمين خارج حدود الدولة الاسلامية، والذين لا يُعتبر البلد الاسلامي وطناً لهم لافعلا ولا بالاصل، كالمسلمين في بلاد افريقيا مثلاً الذين لا تعتبر الجمهورية الاسلامية في ايران —مثلاً— وطناً لهم، بالنسبة لهؤلاء يشترط من أجل يكونوا مواطنين في الدولة الاسلامية ولهم حق المساهمة في الحكم، كما حق الحماية اللازمة المطلقة، أن تقبلهم الدولة الاسلامية، وتمنحهم صفة المواطنة.

ومعنى ذلك ان المواطنة — بالنسبة لهؤلاء الخارجين عن حدود الدولة الاسلامية — تعتبر منحة من الدولة، تستطيع ان تقبلها وان لا تقبلها.

فالذين هاجروا الى الدولة الاسلامية، وهم من المسلمين ايضاً، أمام الدولة الاسلامية خيار من أحد خيارين، أن تقبلهم كمواطنين وتمنحهم صفة المواطنة، ويكون لهم كل حقوق المواطنة وامتيازاتها، وبإمكانها أن لا تقبلهم، ولا تمنحهم صفة المواطنة، وبالتالي فليس لهم حق المساهمة ولا حق الحماية المطلقة.

صحيح ان الدولة الاسلامية مسؤولة عن حماية جميع المسلمين، بل جميع المظلومين في العالم، إلا أن هذه الحماية العرفية تستطيع الدولة الاسلامية أن تتنازل عنها حسب ظروف ومصالح واتفاقات سياسية، بالنسبة الى غير المواطنين فقط، فهي اذن ليست حماية مطلقة لازمة، بخلاف الحماية التي يستحقها المواطنون، فان الدولة الاسلامية ملزمة، ولا تستطيع التنكر لها باتفاق سياسي أو معاهدة، مهما كانت الظروف، ومهما كانت القدرات. نعم اذا كانت عاجزة عن حمايتهم فان المسؤولية ستسقط عنها للعجز، كما تسقط كل التكاليف والالزامات عند العجز.

ومن التاريخ الاسلامي في عهد رسول الله (ص) نلک شاهد اعلی هذا الشرط في الاتفاق الذي جرى بين رسول الله (ص)، وبين قريش في صلح الحديبية، فقد ذكر في كتاب الصلح «انه من اتى رسول الله (ص) من قريش بغير اذن وليه ردّه عليهم، ومن جاء قريشاً من مع رسول الله (ص) لم تردّه عليه...».

وفي الوقت الذي وقع الرسول (ص) على هذا الاتفاق، قدم (ابوجندل بن سهيل) هارباً من ابيه الى رسول الله (ص).

فلما رأى سهيل (وكان هو طرف الاتفاق مع رسول الله (ص) في الصلح) اباً جندل، قام اليه فضرب وجهه... فقال:

«يا محمد قد لجت القضية بيني وبينك قبل أن يأتيك هذا.

قال: صدقت.

فجعل ينتره بلبه، ويجره ليرده الى قريش.

وجعل ابو جندل يصرخ بأعلى صوته: يا معشر المسلمين، اردّ الى المشركين يفتنوني في ديني.
فقال رسول الله (ص): يا أبا جندل، احتسب، فان الله جاعل لك ولمن معك
من المستضعفين فرجا ومخرجا، أنا قد عقدنا بيننا وبين القوم عقداً وصلاً... وأنا لا نغدر
بهم» (١).

الشرط الثاني: بالنسبة للمسلمين داخل حدود الدولة الاسلامية، يشترط فيهم من أجل
أن تكون لهم حقوق المواطن — اطاعة الامام، وعدم الخروج عليه. اما الخارجون على امام
زمانهم فانهم اجانب عن الدولة الاسلامية لا يتمتعون بشيء من امتيازات المواطن، بل تجب
مطاردتهم ومحاربتهم.

بهذا الصدد نتذكر ما كتبه امير المؤمنين (ع) للخوارج في قوله:

«كونوا حيث شئتم، وبيننا وبينكم ان لا تسكبوا دماً حراماً، ولا تقطعوا سبيلاً، ولا تظلموا
احداً، فان فعلتم نبذت اليكم الحرب».

الواجبات والامتيازات:

تجب على المواطن في الدولة الاسلامية كل الواجبات في الاسلام، بما في ذلك الولاء
للدولة الاسلامية، والدفاع عنها، وبما في ذلك التكافل الاجتماعي، والمساهمة في خدمة
المجتمع الاسلامي.

وهذه الواجبات لا تخصّ المواطن وحده، انما تشمل كل مسلم في داخل البلد
الاسلامي أم خارجه.

ويتمتع المواطن بحق المساهمة في الحكم بمختلف الطرق والاشكال، كما يتمتع بحماية
الدولة الاسلامية في الجانب الاقتصادي والاجتماعي والصحي والثقافي.

ولاننوي أن ندخل في تفصيل هذا البحث، طالما اننا سنتناوله — ان شاء الله — في بحث
مسؤولية الدولة، ومسؤولية الفرد في المجتمع الاسلامي.

الآن اننا نشير في هذا العرض السريع الى أروع نصّ للامام علي (ع) يجمع باختصار
حقوق المواطن وواجباته في عين الوقت.

قال (ع):

(١) انظر/ تاريخ الطبري/ الجزء الثاني ٦٣٤-٦٣٦.

«أيها الناس، إن لي عليكم حقاً، ولكم علي حقاً:

فأما حقكم عليّ:

فالنصيحة لكم،

وتوفير فينكم عليكم،

وتعليمكم كيلا تجهلوا

وتأديبكم كيما تعلموا.

وأما حقّي عليكم:

فالوفاء بالبيعة،

والنصيحة في المشهد والمغيّب،

والاجابة حين أدعوكم،

والطاعة حين آمركم.» (١)

ويتحدث الامام علي بن الحسين (ع) عن واجبات الفرد تجاه المجتمع فيقول:

«وأما حق اهل ملتك عامة، فاضمار السلامة، ونشر جناح الرحمة، والرفق بمسيئهم،

وتأليفهم، واستصلاحهم، وشكر محسنهم الى نفسه واليك ...

فعمهم جميعاً بدعوتك، وانصرهم جميعاً بنصرتك، وانزلهم جميعاً منك منازلهم، كبيرهم

بمنزلة الوالد، وصغيرهم بمنزلة الولد، وأوسطهم بمنزلة الاخ، فن اناك تعاهدته بلطف ورحمة،

وصل أخاك بما يجب للاخ على أخيه...» (٢)

رعايا غير مواطنين:

رعايا الدولة الاسلامية، والذين يعيشون داخل حدودها السياسية على قسمين.

رعايا مواطنين، وهم المسلمون.

رعايا غير مواطنين وهم غير المسلمين من أهل الكتاب الذين يصطلح عليهم اسلامياً

بأهل النعمة، وهو اصطلاح يقصده أهل الكتاب الذين تعاهدوا مع الدولة الاسلامية على

أن يسكنوا داخل حدودها بالشروط التي يتفقون عليها. هؤلاء المعاهدين هم رعايا،

تحتضنهم الدولة الاسلامية، وتوفر لهم كامل حقوقهم، إلا أنهم لا يساهمون في حكومة الدولة

الاسلامية، وهذا يختلفون عن المسلمين المواطنين.

(١) نهج البلاغ/ الجزء الاول/ الخطبة ٣٤

(٢) رسالة الحقوق/ انظر تحف العقول.

أما حماية الدولة الإسلامية فإنها ثابتة لهم، على السواء مع المواطنين المسلمين، طالما كانت شروط الذمة التي تعاهدوا عليها محفوظة.

إن الدستور الذي وضعه الرسول (ص) بين المهاجرين والانصار، والذي عاهد فيه اليهود، يفصح لنا عن انقسام رعايا الدولة الإسلامية الى قسمين مواطنين وغير مواطنين، القسم الاول هم المسلمين، والقسم الثاني هم أهل الذمة. فقد كتب (ص):

«هذا كتاب من محمد النبي (ص)، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم، وجاهد معهم، انهم أمة واحدة من دون الناس».

«وان المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيسة ظلم، أو اثم أو عدوان، أو فساد بين المؤمنين، وان ايديهم عليه جميعا ولو كان ولد احدهم».

«ولا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر، ولا ينصر كافرا على مؤمن».

«وان ذمة الله واحدة، يجير عليهم أدناهم، وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس»..

يفيد هذا التصريح ان كل فرد مسلم في الامة الإسلامية هو عضو فيها. وحسب الاصطلاح الحديث واحد من مواطنيها، له كل حقوق المواطن، كما عليه واجباته.

ثم يتعرض الرسول (ص) الى القسم الثاني من رعايا الدولة الإسلامية، فيقول:

«وأنه من تبعنا من يهود، فإن له النصر والاسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم».

«وان على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم».

«وان بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وان بينهم النصح، والنصيحة، والبر دون الاثم» (١)

احكام أهل الذمة:

(١) لا يكون أهل الذمة الآمن أهل الكتاب، أما المشركين، والكفرة فلا ذمة لهم مع الاسلام.

ففي الحديث عن الامام الصادق (ع) أن رسول الله (ص) كتب إلى أهل مكة:

(١) انظر السيرة النبوية لابن هشام.

البداية والنهاية لابن كثير.

«أسلموا والآنابذتكم بحرب، فكتبوا الى النبي (ص): أن خذ منا الجزية، ودعنا على عبادة الاوثان. فكتب اليهم النبي (ص): اني لست آخذ الجزية الا من اهل الكتاب...» (١)
وقد كان هذا الكتاب من رسول الله (ص) للسنة الاولى للهجرة.
(٢) دفع الجزية.
قال تعالى:

«قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله، ولا باليوم الآخر، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدهم صاغرون» ٢٩/
التوبة وليس للجزية قدر محدد، وانما الخيرة في تحديدها للامام، ففي الحديث عن الامام الصادق (ع) حين سئل عن الجزية قال:

«ذلك الى الامام يأخذ من كل انسان منهم ما شاء على قدر ماله، وما يطيق...» (٢)
(٣) يبقى اهل الذمة على دينهم، ويمارسون أعمالهم بحرية كاملة عدا ما يؤثر منها على البيئة الاسلامية.

ومن هنا فانهم يمنعون عن التبشير لدينهم، وتحريف عقيدة المسلمين رغم أنهم يمارسون طقوسهم الدينية بكل حرية وعلن.
كما أنهم يمنعون من المجاهرة بالمحرمات التي تلوث البيئة الاسلامية.

وفي الحديث عن الامام الصادق (ع):
«ان رسول الله (ص) قبل الجزية من اهل الذمة على ان لا يأكلوا الربا، ولا يأكلوا لحم الخنزير، ولا يتكحوا الاخوات ولا بنات الاخ، ولا بنات الاخت، فمن فعل ذلك منهم برئت منه ذمة الله وذمة رسوله (ص)».
وفي حديث آخر عنه (ع) ايضا:
«انما أعطى رسول الله (ص) الذمة، وقبل الجزية عن رؤوس اولئك بأعيانهم على ان لا يهودوا ولا يصرّوا» (٣).

(١) وسائل الشيعة/ ج ١١ / الباب ٤٩ من ابواب الجهاد.

(٢) وسائل الشيعة/ باب ٦٨ من كتاب الجهاد.

(٣) وسائل الشيعة/ باب ٤٨ / كتاب الجهاد.

القسم الثاني
المذهب السياسي في الاسلام

في القسم الاول من الكتاب درسنا بعض الاصول النظرية التي تمثل القاعدة العلمية التي ارتكزت عليها السياسة الاسلامية. اما في هذا القسم فسوف ندرس — ان شاء الله... — تعالى — المذهب السياسي في الاسلام، وذلك ضمن البحثين التاليين:

(١) المبادئ السياسية.

(٢) اطروحة نظام الحكم.

وقد حاولنا في عرض المبادئ ان نقوم بدراسة مقارنة، ومن هنا فقد استعرضنا اولاً مبادئ الديمقراطية الغربية، واستعرضنا ثانياً مبادئ السياسة الشيوعية، ثم عقبتنا ذلك بعد مناقشته بمبادئ السياسة الاسلامية.

البحث الأول المبادئ السياسية

الفصل الأول

مبادئ الديمقراطية الغربية

لخص (أوستن رني) مبادئ الديمقراطية الأساسية بالبند الأربعة التالية:

(١) السيادة الشعبية.

(٢) المساواة السياسية.

(٣) الشورى الشعبية.

(٤) حكم الأغلبية.

ويعتقد (رني) أن المبادئ الثلاثة (١) الأخيرة تركز على المبدأ الأول.

ولذا فإن هذا المبدأ — السيادة الشعبية — يعد (نواة فكرتنا ومفهومنا للديمقراطية،

بمعنى أن المبادئ الثلاثة الأخرى ليست سوى نتائج منطقية له)» (٢)

وسنمضي سريعا في شرح هذه المبادئ الأربعة لتبين فيما بعد مدى التقاءها أو

افتراقها عن المبادئ السياسية في الإسلام.

السيادة الشعبية:

مبدأ السيادة الشعبية يعني قضيتين:

الأولى: أن الشعب هو مصدر السلطات التشريعية، والقضائية، والاجرائية، وهو

صاحب الحق في ممارستها بدون منازع، وبدون أي حدود وقيود تفرض عليه من خارجه.

الثاني: أن الشعب (كل الشعب) هو صاحب هذه السيادة، وليس لشخص معين أو

طبقة، أو حزب، التفرد بها.

(١) أنظر (سياسة الحكم) / أوستن رني / ج ١ / ص ٢٦٢ ترجمة / الدكتور حسن علي الننون.

(٢) المصدر السابق.

المساواة السياسية:

المساواة السياسية تفترض حسب فهم الديمقراطية، التزام الحرية السياسية أولاً، التي تعني ان كل واحد من ابناء الشعب، له ممارسة النشاط السياسي بالشكل الذي يراه، ويؤمن به، وهو حر في هذه الممارسة كما هو حر في اعتناق اي مذهب، والانتفاء لأي حزب سياسي يراه — وحتى لو كان مخالفاً وخارجاً على مبادئ الديمقراطية نفسها، كالحزب الشيوعي مثلاً.

وبعد افتراض هذه الحرية السياسية تصل النوبة الى المساواة السياسية التي تعني ان كل افراد الشعب متساوون في حقوقهم السياسية، وانه لا يفضل فيها فئة، على فئة اخرى. وينتج من ذلك، ومن مبدأ (الحرية السياسية) مايلي:

١— ان مختلف انماط العمل السياسي، والاتجاهات السياسية حرة.

٢— ان كل واحد من ابناء الشعب له حق الترشيح في الانتخابات، كما له حق التصويت.

٣— ان افراد الشعب جميعاً متساوون في الفرص التي تعطى لهم من أجل الترشيح أو التصويت.

٤— ان آراء افراد الشعب تتمتع بقيمة واحدة متساوية.

وتبعاً لمبدأ (المساواة السياسية) فان الديمقراطية منعت حكوماتها من تبني ديانة معينة، وتأيد مذهب خاص.

في الدستور الأمريكي — كما يتحدث عنه وليم أو دوكلاس — (١) هناك ناحيتان للحرية الدين.

الاولى: تتعلق بالشرط الذي يمنع الحكومة من تبني أو تحييد ديانة معينة.

الثانية: تتعلق بالشرط الذي يمنع الحكومة من اتخاذ أي اجراء ضد ممارسة الاعتقادات والمراسيم الدينية بحرية. وفي ضوء ذلك قررت المحكمة انه «لا يمكن للولاية أو الحكومة الفيدرالية أن تقيم كنسية أو تسن القوانين التي تؤخذ بيد ديانة معينة أو تفضل ديانة على اخرى.» (٢).

على ان الديمقراطية لم تقف عند هذا الحد، لقد تقدمت خطوة اخرى... فقد واجهت

(١) أنظر (الحرية في ظل القانون) القاضي وليم أو — دوكلاس / ص ٣١ — ٣٢ ترجمة/ د. ابراهيم اسماعيل الوهب.

(٢) المصدر نفسه — ٣٤.

الديمقراطية هذا السؤال :

كيف تستطيع أن تكبح جماح الاغلبية، وتقف أمام استبدادها واحتكارها اذا أرادت أن تستبد أو تحتكر؟.

وماذا نعمل من أجل أن لا تكون الغلبة دوما لفئة محددة تنتمي الى حزب أو مذهب، أو طبقة، بينما تفضل الفئات الاخرى اقلية على الدوام؟.

أمام هذا السؤال قلنا أن الديمقراطية مضت خطوة اخرى في طريق الابتعاد عن الدين . فالدين — بوصفه وحدة تجمع عدد من الناس — يمثل اذن تكتلا معيناً، كسائر الاحزاب والتجمعات الاخرى، وهو من هذا المنطلق يشكل خطراً ويفتح الطريق أمام حيازة فئة معينة لاغلبية الآراء، وهذا ما تحذر منه الديمقراطية.

وقد رأيت ان الحلّ هو العمل على تفكيك الوحدة الدينية، والعمل على تعدد الاديان، على حدّ سواء مع تعدد الاحزاب.

لقد تحدّث (جيمس ماديسون) الرئيس الرابع للولايات المتحدة الامريكية قائلاً:

«ان المجتمع نفسه سيكون مقسماً الى عدد كبير من الاحزاب والمصالح والطبقات من المواطنين، وهذا سيجعل حقوق الافراد أو الاقلية في خطر محدّد من اتحاد مصالح الاغلبية.»
وبصدد دفع هذا الخطر قال:

«وفي حكومة حرة يجب أن يكون تأمين الحقوق المدنية على قدم المساواة مع تأمين الحقوق الدينية.

فهي تتمثل في الحالة الاولى في تعدد المصالح، وفي الثانية في تعدد الشيع والاديان...» (١)

الشورى الشعبية:

مبدأ الشورى الشعبية يفيد بأن الشعب هو صاحب الخيار في تحديد الاتجاه السياسي الذي تسير عليه الدولة، فهو يقضي (ان يترك أمر تحديد السياسات العامة التي تعزز مصالح الشعب الى الشعب نفسه اولاً، وقبل كل شيء، لا أن يترك أمرها الى (طبقة حاكمة) مؤلفة من زعماء حزب من الاحزاب، أو من أساتذة كليات، أو علماء، أو من كهنة أو من رجال

(١) عن «الاوراق الفيدرالية» التي اشترك في كتابتها ماديسون، مع هاميتون، وجون جاي، لنقد و مناقشة الدستور الامريكي . انظر الورقة رقم (٥١).

أعمال»

ويعلق أوستن ربي على هذا المبدأ قائلا:

«وبعد هذا المبدأ أبرز نقاط الخلاف بين مفهومنا للديمقراطية وبين مفهوم الشيوعيين لها، فالشيوعيون يعدّون الديمقراطية حكومة من أجل الشعب، حكومة تقرر فيها صفوة مختارة، هي الحزب الشيوعي، ما هي السياسيات التي تعزّز أكثر من غيرها المصالح الحقيقية للشعب» (١)

حكم الاغلبية:

وإذا كان من الطبيعي أن لا يتفق الشعب على رأي واحد في تحديد سياسة الدولة، فإن المبدأ المتبع هو تقديم رأي الاغلبية.

ويقضي هذا المبدأ أن جميع القرارات الحكومية في الدولة الديمقراطية ينبغي أن تكون في النهاية مطابقة لرغبات الاكثية الشعبية.

ومعنى هذا انه عند اختلاف الشعب على قضية من القضايا فإنه ينبغي على الحكومة أن تعمل طبقا لرغبة الاكثية لا طبقا لرغبة الاقلية» (٢)

مناقشة عامة:

لا تتفق وجهة النظر الاسلامية مع الديمقراطية في هذه المبادئ الاربعة كما سنرى ان شاء الله.

ولسنا — هنا — بصدد تقييم علمي لهذه المبادئ، في ضوء معتقداتنا عن الانسان، والله، والحياة.

انما نكتفي بتأكيد هذه المناقشة العامة، وهي ان الديمقراطية — على الدوام — لا تسمح هي نفسها بتطبيق نفسها، أي انها تحمل معها دائما عوامل هدمها، والخروج على مبادئها، ومن هنا فان اية محاولة لإلتزام هذه المبادئ الاربعة تجرّ طبيعيا الى الخروج عليها، وممارسة نقيضها وهذه اكبر نقطة ضعف تسجل على الديمقراطية.

لننظر كيف ذلك.

لانتحدث عن ممارسات الدول الديمقراطية، ونبرز وجه التناقض بينها وبين مبادئ الديمقراطية، فرمّا لا يكون ذنبا للديمقراطية أن تمارس بعض الدول سياسات باسم

(١) سياسة الحكم.

(٢) المصدر السابق نفسه.

الديمقراطية لكنها متناقضة مع الديمقراطية.
نحن لا نتحدث عن مبدأ المساواة، والشورى، وحكم الاغلبية، ما اذا كان حقاً تمارسه الشعوب في الدول الغربية، أم ان ثلة قليلة هي التي تتحكم بمصائرهم، وتنظر لهذه المبادئ الاربعة من زاوية نفسها، ومصالحها وتوجهاتها فقط .
هذا حديث ندعه جانبا، والمأم القارىء بواقع الاحداث والماجريات السياسية في الدول الديمقراطية الغربية يكفيه للتأكيد من عدم صدق السياسات الحاكمة مع ديمقراطيتها المزعومة.

النقطة هنا... أن الديمقراطية هي هكذا دائما، وهي نفسها التي تتناقض مع نفسها، وتمهد للخروج على بنائها.
انه بالتأكيد، وتطبيقا للمبادئ الاربعة المتقدمة (السيادة الشعبية، الشورى الشعبية، المساواة السياسية، حكم الاغلبية) سيقفز الى القمة، وسيطر على المسيرة السياسية، اولئك الذين يتمتعون بثروات اكثر، وثقافة اكثر، وممارسات اكثر وأتقن، ويستطيعون —مستفيدين من هذا الرصيد المالي، والثقافي والسياسي— أن يتحكموا في الرأي العام، بالتالي في مصير الشعب ولا احد يستطيع أن يفترض نزاهة هؤلاء واخلاصهم للشعب، وتقديمهم للمصالح العامة.

ومن هنا حاول الديمقراطيون تمرير هذه اللعبة بالقول :

«ان امتياز الاقلية بالثروات ينتهي الى مصلحة عامة» (١)

صحيح ان مبدأ (المساواة السياسية) مثلا يعطي لغيرهم حق النشاط السياسي ويعطي لرأي الآخرين نفس القيمة، لكن ماذا تجدي هذه المساواة كانت الاقلية الثرية من الشعب، تحتكر، أو تسبق على الدوام لاحتكار أجهزة الدعاية والاعلام، وتستفيد —هي الاكثر دائما— من المجالات الثقافية والتربوية، وتستولي على الاجهزة الادارية، والسياسية .
ان المساواة السياسية في حال من هذا القبيل سوف لا تتعدى ان تكون مساواة شكلية صورية تماما .

ونفس الشيء الى مبدأ (حكم الاغلبية) .

ان الاقلية التي تملك الثروة الطائلة بيد، والثقافة والفن السياسي باليد الاخرى قادرة

(١) مدخل الى علم السياسة / ٢٥٢ .

على تسير و شراء الاغلبية، وعرض الحقيقة عليها من الزاوية التي تخدم مصالح تلك الاقلية.
وبالتالي فان الاغلبية سوف لا تكون اغلبية بالمعنى الصحيح، بل تكون اغلبية موجهة
ومسيرة من قبل الاقلية.

وليس صحيحا ابداً ان الشعب في الممارسات الديمقراطية هو صاحب الحق والخيار في
تحديد الاتجاه السياسي للدولة كما يقرره مبدأ (الشورى الشعبية)، الحقيقة على العكس
تماما.

فالجمهير تابعة دائماً للحزب، والمنظمات التي تتنافس فيما بينها لاكتساب الرأي
العام.

واذا لم يكن على الدوام فانه على الاغلب تكون الفئات الاحتكارية الاستكبارية هي
المشرفة والمسيطرة على تلك الاحزاب والمنظمات، اما الفئات الفقيرة والمسحوقة فانها اذا
استطاعت - بصعوبة بالغة - تنظيم نفسها، فانها لا تستطيع رغم اغليتها الشعبية أن تصل
الى مصاف التنظيمات الاخرى، وتنافسها في اكتساب الرأي العام، وحتى رأي الذين
ينتمون الى هذه الفئة نفسها.

واذا تركنا هذه المناقشة النظرية، وأتجهنا لنقد السياسات الحاكمة باسم الديمقراطية،
كما تشهده الدول الغربية، فاننا بهذا الضدد نفاجع أولاً باعتراف كتاب الديمقراطية أنفسهم
بان سياساتهم الحاكمة لا تمارس مبادئ الديمقراطية كاملة.
يتحدث (أوستروني) بعد ان يستعرض هذا السؤال .

هل تقوم حكومتنا - الولايات المتحدة الامريكية - بتنفيذ جميع متطلبات
الديمقراطية؟

يتحدث في الجواب عن ذلك قائلا:

«انها لا تفعل ذلك، كما لا تفعله أية حكومة قائمة في جميع ربوع العالم.

لكن ينبغي أن لا ننسى ان هذه الفكرة عن الديمقراطية - التي عرضت في الكتاب - فكرة
نموذجية فهي من خلق الخيال، وليست رسماً أو صورة واقعية لأية حكومة قائمة بالفعل» (١)
وهكذا تصبح الديمقراطية باعتراف الديمقراطيين أنفسهم من خلق الخيال!!
وفيا عدا ذلك فهل صدق الديمقراطيون في تطبيق الحد الأدنى من مبادئ
الديمقراطية؟

(١) سياسة الحكم / ج ١ / ٢٧٦.

ربما كان كذلك بالنسبة الى شعوبهم، اما الشعوب الرازحة تحت نير الاستعمار فانها تعرف جيدا ما اذا كانت ديمقراطية هؤلاء ديمقراطية مبادئ أم ديمقراطية مصالح. وفي داخل الحدود الجغرافية للدول الديمقراطية نفسها تقدم لنا الارقام حديثا آخر عن هذه الديمقراطية يتشرفون بها.

ان سياسة التمييز العنصري، الذي ما يزال قائما ليس في امريكا وحدها بل وحتى في بريطانيا ثالثة الدول الكبرى الديمقراطية — هي شاهد آخر على استبداد الاقلية، وتحكمها في مصير الملايين متجاوزة بذلك كل مبادئ الديمقراطية!!.

مبادئ الديمقراطية من وجهة نظر اسلامية:*

كما ذكرنا لا تتفق مبادئ الديمقراطية المتقدمة مع الرأي الاسلامي، وفيما يلي نعرض وجهة النظر الاسلامية حولها.

مبدأ السيادة الشعبية:

تحدثنا عن ان هذا المبدأ يفيد قضيتين.

الاولى: ان الشعب هو صاحب السلطات الثلاث، ولا يخضع لحدود، وقيد اخرى.

الثانية: ان السيادة للشعب كله، وليست لفئة، أو شخص

اما في الاسلام فالمسألة كما يلي:

(١) ان سيادة الشعب وحاكميته مستمدة ومنفردة من حاكمية الله الذي (له الخلق والامر)، وهو تعالى قوّض الانسان صلاحيات محدودة وليست مطلقة. وتبعا لذلك فان سلطات الشعب تخضع لحدود الله، ومسؤولة عن التزام وتطبيق شريعة الله.

ففي السلطة الشريعة يجب أن تكون (شريعة الله) هي الحاكمة، ولا يملك الشعب حق التشريع إلا في حدودها، والآ في المجال الذي ترك له حق النظر فيه بما يتناسب مع ظروفه، وما يتطابق مع شريعة الله.

وفي السلطة القضائية، والتنفيذية يتعين الجري وفق ما يكون متناسبا — ايضا — مع الشريعة وحدودها واحكامها و اخلاقيتها.

وهذه النقطة يفترق بها الاسلام عن الديمقراطية.

* سنذكر هنا وجهة النظر الاسلامية بصورة سريعة، ومجردة، عن الدليل، تاركين ذلك الى حين دراسة مبادئ السياسة الاسلامية.

فالسياسة الاسلامية — كما سنشرحه ان شاء الله — تنطلق من اساس الايمان بالله وحاكميته، بينما تحمل الديمقراطية — تماما — هذه القضية.

(٢) وفي الاسلام تخضع قيادة الامة الاسلامية، المتمثلة بولي الامر، والتي تحكم وتشرف على السلطات الثلاث، تخضع هذه القيادة لعنصرين، عنصر التعيين من الله تعالى، وعنصر الاختيار والانتخاب من الشعب.

فالشعب في تعيين شخصية هذا القائد — ولي الامر — له حق الانتخاب، وهو صاحب الحاكمية والاختيار، الا أنه يجب أن يكون ضمن دائرة الشروط والمواصفات التي فرضتها شريعة الله.

وهكذا فان القائد «معين من قبل الله تعالى بالصفات، والخصائص، أي بالشروط العامة في كل الشهداء (١)، ومعين من قبل الامة بالشخص، اذ تقع على الامة مسؤولية الاختيار الواعي له» (٢).

وكما هو معلوم فان الديمقراطية لا تؤمن بعنصر التعيين الإلهي ولو بالمواصفات العامة. (٣) واذا كانت الديمقراطية تؤمن بأن الشعب كله له حق الحاكمية وهو كله صاحب السيادة، وليس فئة خاصة، فان الاسلام يفترض ذلك ايضا ويؤمن به، لكن تحت اشراف (علماء الدين) (٣)، وتوجيههم، بالشكل الذي سنشرحه — ان شاء الله — لدى الحديث عن مبادئ السياسة الاسلامية. (٤)

فالشعب وحده — طالما انه غير معصوم — لا يضمن عدم انحرافه، وبالطبع فان العلماء لا يتفردون بالحكم، ولا يستبدون بالرأي، ولا يهملون اختيار الناس، وهناك اشراف متبادل

(١) الشهادة بمعنى القيادة والقيومة والاشراف.

(٢) خلافة الانسان/ محمد باقر الصدر/ ٥٣

(٣) وكانوا يمثلون في الصدر الاول للاسلام طائفة المهاجرين والانصار. وحول هذا الموضوع كان امير المؤمنين (ع) يقول: (انما الشورى للمهاجرين والانصار، فان اجتمعوا على رجل وسموه اماما كان ذلك لله رضى، فان خرج عن امرهم خارج بطعن أو بدعة ردوه الى ما خرج منه، فان أبى قاتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين، وولاه الله ما تولى»

نهج البلاغة/ القسم الثالث الرسالة رقم (٦)

(٤) يجب ان نشير الى ان بعض مفكري الديمقراطية اقترحوا الى هذا المفهوم حينما دعوا الى نظام (المرجعية القضائية) الذي يعنى خضوع الرأي العام لهيئة من الهيئات المستقلة تتبنى الاشراف عليه من أجل أن لا تنحرف عن اصول الديمقراطية، ولا يحاول في يوم من الايام أن يطيح بعرشها.

بين الشعب والعلماء.

هؤلاء العظماء الذين يفترض أنهم استوعبوا الشريعة، وانصهروا في اخلاقيتها، ووضعوا أنفسهم موضع هداية الناس وتوجيههم ورعاية شؤونهم وتجاوزوا مصالحهم الشخصية، هؤلاء العلماء بمجموعهم — وبوعي ونباهة ورقابة الشعب نفسه من الطرف الآخر — هم الذين يوجهون سياسة الدولة ويشرحون للشعب ماهي المواقف الاجدر بالاتباع.

وهكذا جمع الاسلام بين «الاجتهاد الشرعي، والشورى الزمنية، فلم يشأ ان تمارس الامة خلافتها بدون شهيد — مشرف — يضمن عدم انحرافها ويشرف على سلامة المسيرة ويتحدد لها معالم الطريق من الناحية الاسلامية ولم يشأ من الناحية الاخرى أن يمحصر الخططين — خط الخلافة، وخط الشهادة معا في فرد مالم يكن هذا الفرد مطلقاً اي معصوم».

«وبما لا مكان أن نستخلص من ذلك ان الاسلام يتجه الى توفير جو العصمة بالقدر الممكن دائماً، وحيث لا يوجد على الساحة فرد معصوم، ولا أمة قد أنجزت ثوريا بصورة كاملة، وأصبحت معصومة في رؤيتها النوعية — بل أمة لا تزال في اول الطريق — فلا بد أن تشترك المرجعية والامة في ممارسة الدور الاجتماعي الرباني، بتوزيع خطي الخلافة والشهادة وفقاً لما تقدم» (١).

اقامبدأ المساواة السياسية فوقف الاسلام منه يتخلص فيما يلي:

(١) اذا كانت الديمقراطية تؤمن بحرية العمل السياسي المفتوح للجميع فالاسلام لا يمنح هذه الحرية الا ضمن الشروط التالية:
ان لا يكون العمل حرباً لله ورسوله، ومصادق ذلك أن يكون خارجاً على مبادئ الاسلام، ومتنكراً للدولة الاسلامية.

وان لا يكون العمل مسيئاً الى البيئة الاسلامية، ومشوهاً لمعاملها وخارجاً عليها.

(٢) على ان العمل السياسي المسموح به يجب ان يمارس وفقاً للاخلاقيات الاسلامية، ويلتزم أصول العمل السياسي في الاسلام، ولا يتجاوز حدود الشريعة.

(٣) واذا كانت الديمقراطية تؤمن بأن جميع آراء الشعب تتمتع بقيمة واحدة، فالاسلام يقرر ذلك ايضا بالنسبة لمن يعتبرهم مواطنين في الامة، أما غيرهم فلا يتمتع رأيه بقيمة. والاسلام يرى ان المسلم وحده هو المواطن، اما غير المسلمين الساكنين في بلاد الاسلام — أهل الذمة — فهم غير مواطنين، أو بتعبير آخر — مواطنين من الدرجة الثانية.

(١) خلافة الانسان/ محمد باقر الصدر/ ٥٤ — ٥٥

وعلى ذلك في الاسلام تقرر هذه القاعدة.
«تتمتع جميع آراء المواطنين بقيمة واحدة، لاجمع آراء الشعب.»
اقامبدأ الشورى الشعبية:

الذي يفيد ان الشعب هو الذي يحدد سياسة الدولة، فيمكن تسجيل ملاحظتين
عن الرأي الاسلامي فيه.

الملاحظة الاولى: ماسبق الاشارة اليها، وهي ان الشعب يمارس صلاحيته هذه تحت
اشراف وتوجيه (علماء الدين)، وليس مفصولا ولا بعيدا عنها.

الملاحظة الثانية: حينما تلزم الديمقراطية بمبدأ حاكمية الشعب في توجيه سياسة الدولة،
فذلك لايعني الرجوع الى رأي الشعب في كل مسألة، وفي كل قضية، انما يعبر الشعب عن
رأيه من خلال ممثليه في المجلس، ومن هنا أطلق على هذا الشكل من الديمقراطية انها
«ديمقراطية غير مباشرة».

في هذه النقطة بالذات يمكن تسجيل وجهة النظر الاسلامية، ان طريقة النواب
والوكلاء ليست مرفوضة في الاسلام، لكن ليست هي الطريق الوحيد لممارسة الشعب حقه
في توجيه سياسة الدولة.

ان الشعب يتمتع بحق التدخل المباشر في شؤون سياسة الدولة العامة والخاصة، وانه
يبقى هوالمشرف والرقيب والمتابع لرئاسة الدولة وللنواب انفسهم، ان سلطة الشعب
وصلاحيته لا تنتهي عند اختيار الوكلاء النواب— بل تستمر لما بعد ذلك، ومستمرة مع ذلك.
ونأمل أن نقف مرة اخرى عند هذه النقطة في الابحاث الآتية ان شاء الله.

اقا حول مبدأ (حكم الاغلبية):

فهنا يختلف مفكرو الديمقراطية انفسهم الى رأيين:

الرأي الاول يدعوا الى حكم الاغلبية المقيّد.

والرأي الثاني يدعوا الى حكم الاغلبية المطلق.

ويدور هذا الاختلاف حول القضية التالية:

هل يعتبر رأي الاغلبية نافذ المفعول وقانونيا فيا اذاقررت الاغلبية الخروج عن بعض
مبادئ الديمقراطية، أو الاطاحة بالنظام الديمقراطي واستبداله بنظام آخر؟.

هنا افترق الديمقراطيون الى اتجاهين، اتجاه يؤمن بان الدولة الديمقراطية يجب أن
لا تتنازل، ولا تصغي لامثال هذه الاغليات الساذجة والخطاطة، والقائمة على اساس من
غفلة الشعب وعدم وعيه، وعلى سياسة الدولة أن تقاوم مثل هذا الاتجاه، طالما كان خروجها

على مبادئ الديمقراطية الحقّة!!.

وهذا معناه أن مبدأ (حكم الاغلبية) ليس مطلقا، بل هو مقيّد بفرض ما لم يمثل خروجاً على مبادئ الديمقراطية.

والاتجاه الآخر يؤمن بأن سياسة الدولة يجب أن تخضع لهذه الاغلبية، حتى لو رأت استبدال النظام الديمقراطي بنظام ديكتاتوري مثلاً، وهذا معنى (حكم الاغلبية المطلق).

ما هو رأي الاسلام حول مبدأ (حكم الاغلبية) أساساً، حول هذا النزاع بين حكم الاغلبية المقيّد، والمطلق؟.

اولاً: بشكل عام يؤمن الاسلام بمبدأ (حكم الاغلبية) بعد ايمانه طبعاً بمبدأ الشورى.

ثانياً: يجب أن يكن رأي الاغلبية ملتزماً بحدود الشريعة، أما مع مخالفته لها، فيسقط اعتباره.

ثالثاً: رأي الاغلبية لا يتمتع بقيمة مطلقة، وإنما يبقى تحديد الموقف والقرار النهائي بيد «ولي الامر» وهو يستعين دائماً ويستفيد من رأي الآخرين، لكنه اذا رأى ما يخالف ذلك فرائه هو النافذ «وشاورهم في الامر، فاذا عزمتم فتوكل على الله».

من هذا العرض السريع ندرك ان الاسلام يختلف مع الديمقراطية اختلافاً اساسياً جذرياً. وان من السذاجة بمكان الاعتقاد بوحدة المبادئ أو التشابه بين الاسلام والديمقراطية فيها.

الفصل الثاني

مبادئ السياسة الشيوعية

في الدول المعاصرة نظامان ينتسب كل منهما الى الشيوعية أحدهما نظام (الديمقراطية الشعبية) الذي انتهجته الصين، والذي يعتبر عنه (ماو) بـ (الديمقراطية الجديدة)، والآخر نظام (ديكتاتورية البروليتاريا) الذي يسير عليه الاتحاد السوفيتي. ويبرّر الماركسيون هذا الافتراق بالقول:

«لقد نشأ النظامان في ظروف يختلف بعضها عن بعض من ناحية تهيؤ القوى الطبقية»

تؤمن (الديمقراطية الشعبية) بتعدد الأحزاب، — حينئذ لا تكون منافسة للحزب الشيوعي — وتمسح بل وتدعو للتعاون مع البورجوازية الصغيرة وتشكيل جبهة واحدة من العمال، والفلاحين، والملاكين، والبورجوازية الصغيرة — حسب تعبيرهم — ضد الطبقة الاحتكارية، التي تمثلها البورجوازية الكبيرة.

وهذا ما تحدّث عنه زعيم الشيوعية الصيني (ماوتسي تونغ) قائلا:

«ان الشيوعية تقبل أن تتعاون مع بعض المثاليين وحتى مع أتباع الدين في جبهة موحدة لمكافحة الاستعمار والاقطاع، غير أننا لا نوافق على المثالية، ولا نقبل بالعقائد الدينية» (١)

اما النظام الذي تسير عليه سياسة الاتحاد السوفياتي فهو يدعو الى تصفية البورجوازية بكل أشكالها، ولا يسمح بالاتحاد معها حتى مؤقتا ومرحليا، وهو لا يسمح بوجود حزب آخر الى جانب الحزب الشيوعي الحاكم.

فقد تحدثت صحيفة البرافدا الناطقة باسم الحزب الشيوعي الحاكم في الاتحاد

(١) الديمقراطية الجديدة/ ماوتسي تونغ/ ترجمة، أحمد الشيباني ص ١٠٩.

السوفياتي قائلة:

«يمكن تحت ديكتاتورية البروليتاريا ان توجد احزاب ثلاثة أو حتى أربعة لكن بشرط واحد فقط: أحدها في السلطة والآخرون في السجن، ومن لم يفهم هذا لم يفهم ذرة من جوهر ديكتاتورية البروليتاريا، من جوهر ديكتاتورية الحزب البلشفي» (١)

وفيما عدا هذا الاختلاف فإن الماركسية قد شهدت انقسامات عديدة، وتجاهبت اتجاهات عديدة، فالماركسية التي دعى اليها (ماركس — أنجلز) أصبحت تراثا تاريخيا كل يفسره بالشكل الذي يراه هو، ومن هنا فقد تسابقت وتصارعت أكثر من مدرسة في جر الماركسية اليها، وادعاء انها هي وحدها الوقية لمبادئ المادية التاريخية، والمادية الديالكتيكية، والباقي كله تحريف، وتزييف.

وتحول الصراع المدرسي، الى صراع سياسي بشكل مريع، تكثفه الاتهامات والقذائف.

ومع وجود هذا الانقسام العريض يحق التساؤل في البدء عن الشيوعية الماركسية أين هي؟ وماهي؟.

هل هي الماركسية — اللينينية، أم هي الماركسية — المادية؟.

وهل هي ماركسية لينين أم ماركسية تروتسكي، وكاوتسكي؟.

وهل هي شيوعية ستالين أم شيوعية خروشوف الذي كشف النقاب عن الوجه الحقيقي لاسطورة ستالين؟

أم هي شيوعية بريجنيف الذي — بدوره — كشف النقاب عن انحراف خروشوف عن مبادئ الماركسية. ولا ندري ماذا ستكون نهاية بريجنيف نفسه؟.

وفي الصين تتتابع فصول هذه المسرحية نفسها، فاذا رسول الماركسية المادية، يصبح بعد وفاته خائنا غير جدير بالاحترام، والتقديس.

ومرة اخرى، ومن ناحية اخرى يعود التساؤل عن الشيوعية:

هل هي شيوعية السوفيات والصين، أم شيوعية روجيه غارودي، وسائر الشيوعيات الاوربية؟.

ولو كانت الخلافات في جميع هذه الحلقات خلافات شخصية، لم تشكل صعوبة أمام الباحث، أما حين تكون خلافات مدرسية، ومنهجية، فذاك هو موضع الحيرة!

(١) صحيفة البرافدا/ ١٩ نوفمبر/ ١٩٢٧

اذن ماذا سندرس من مبادئ الاشتراكية الشيوعية؟
نحاول أن نترك ونهمل هذه الخلافات جانباً، وندرس المبادئ المشتركة التي تسير عليها السياسة الشيوعية.

على أننا لاندرس مبادئ الماركسية في مجالها الفلسفي، والاقتصادي والتاريخي، إنما ندرس ما يرتبط بالمجال السياسي منها فقط، ونحصر النظر فيه.
كما أننا لا نتعرض الى تفسير الماركسية لمبادئ الديمقراطية الاربعة المتقدمة، وموقفها منها، إنما نهم بعرض المبادئ التي تتفرد بها وتميز خطها السياسي عن الخطوط الاخرى، وعلى اساس ذلك فسوف ندرس المبادئ التالية:

(١) مبدأ «خرافة الدين» والاخلاق

موقف الماركسية من الدين موقف فلسفي الا أنه ينعكس على السياسة الماركسية وموقفها من الدين كما سنرى:

الدين في المفهوم الماركسي خرافة يجب تجاوزها، بل يجب تحطيمها، خرافة صنعتها الطبقة المضطهدة الحاكمة، لتخدير وتضليل الطبقة المستخدمة والمضطهدة.

وعلى اساس هذا المفهوم عن الدين تقرر السياسة الماركسية مايلي:

«ان التحرر السياسي لليهودي والمسيحي، وبتعبير موجز للانسان الديني، إنما هو تحرير الدولة من اليهودية ومن المسيحية ومن الدين بصورة عامة. والدولة... تتحرر من الدين بتحررها من دين الدولة، يعني بعدم اعترافها بأي دين».

هكذا كتب (كارل ماركس) لدى الحديث عن (المسألة اليهودية) (١)

وفي القانون الاساسي لاتحاد جمهوريات السوفيت الاشتراكية جاء في المادة (١٢٤)

مايلي:

«لكيما تكفل للمواطنين حرية المعتقد، تُفصل الكنيسة في الاتحاد السوفيتي عن الدولة، والمدرسة عن الكنيسة، ويعترف لجميع المواطنين بحرية ممارسة الشعائر الدينية، وبحرية الدعوة اللادينية».

نستطيع أن نوجز موقف الماركسية السياسي من الدين بالنقاط التالية:

(١) — رفض كل المبادئ والقيم الدينية، والحكم بضروة تجاوزها في العمل

السياسي، وتجرد الدولة عنها تماماً.

(١) أنظر (المسألة اليهودية) / كارل ماركس / ترجمة محمد عيتاني / ص ١٧

(٢) — ولا تكتفي الماركسية بـ (الحياد) الديني كما فعلت الديمقراطية، بل دعت الى الوقوف بوجه المد الديني ومحاربتة، وتضييق الخناق عليه، من أجل تهشيم الادارة التي تعمل لصالح البورجوازية، ورغم ان السياسة الماركسية سمحت — قليلا جدا — بممارسة الشعائر الدينية، الا أنها لم تسمح بالنشاط الديني، ونشر المفاهيم الدينية.

(٣) — وخطوة اخرى في هذه الطريق تدعو الماركسية الى نشر الاتحاد بالشكل الذي تشرحه المادية الديالكتيكية في مجالها الفلسفي والتاريخي، وتجعل ذلك في عهدة الدولة البروليتارية.

وموقف الماركسية الفلسفي، والسياسي من القيم الاخلاقية هو نفس موقفها من الدين .
لقد كتب أنجلز:

«اننا نرفض كل طمع بان تفرض علينا أية عقائدية اخلاقية كقانون اضافي سرمدى نهائي لا يتزعزع بعد اليوم بذريعة ان لعالم الاخلاق هو ايضا مبادئه الدائمة التي هي فوق التاريخ والفوارق القومية، فنحن نؤكد بالعكس ان كل نظرية في الاخلاق حتى اليوم انما كانت في التحليل الاخير نتاج الوضع الاقتصادي للمجتمع في أيامها.» (١)

الماركسية — اذن — لا تؤمن بقيم اخلاقية، وكما كان الدين — في نظر الماركسية — صنيسة السادة، والاقطاعيين، والبورجوازيين كذلك ما يسمى بـ (الاخلاق) و (قوانين الاخلاق).

يتحدث عن هذه النقطة (هنري لوفانر) في كتابه (هذه هي الماركسية)، قائلا:

«لقد دُلَّ — ماركس — وضرب مئات الامثلة على ان التاريخ لم يعرف اخلاقا للسادة و اخلاقا للارقاء، بل عرف التاريخ في كل مرحلة من مراحل اخلاقا تضعها السادة للارقاء، وكانت ظروف المعيشة المقررة رسميا بوساطة الاخلاق تساعد دوما على هذه السيطرة، ثم تأتي النظم الاخلاقية وتعابير الشرف والخضوع والخدمة والاستقامة، فتصاغ منها آخريود العبيد، وأشد احكاما (القوانين التشريعية والدينية)» (٢)

ومعنى ذلك ان الماركسية لا تعترف — في ممارستها السياسية — بأية قيمة اخلاقية، و تفترض أن ديكتاتورية البروليتاريا ستضع، وتقفز بالانسان الى اخلاق جديدة هي الاخرى مرحلية ونسبية لكنها أقرب للحق !!.

(١) نصوص مختارة: أنجلز ص ١٦٠

(٢) هذه هي الماركسية/ هنري لوفانر/ ترجمة محمد عيتاني / ص ٧٤

(٢) مبدأ «اقتصادية الصراع»

كتب أنجلز:

«ثبت بالنسبة للتاريخ الحديث على الأقل ان كل نضال سياسي هو نضال طبقي.
وان كل نضال تخوضه الطبقات من أجل تحررها رغم شكله الذي هو بالضرورة سياسي
— لان كل نضال طبقي هو نضال سياسي — هو بالنتيجة لاجل التحرر الاقتصادي».
لها تؤمن السياسة الشيوعية بما يلي:

اولا: «اساس الاقتصاد لا اساس القيم».

ان الصراع السياسي — والانساني عموما — ليس صراع قيم، ومبادئ وافكار، وانما
هو دائما صراع مصالح اقتصادية، تفرزه طبيعة التناقض بين وسائل الانتاج، وطريقة توزيع
الانتاج، الذي ينعكس الى تناقض بين طبقتين متصارعتين على الدوام.
هكذا كان الصراع — اقتصاديا، مصلحيا — على طول التاريخ، وهكذا سيكون
وهكذا سينتهي، حينما يزال التناقض الطبقي، بزوال أسبابه الانتاجية ومعه يزول التناقض
المصلحي، ومن ثم ينتهي الصراع تماما.

ثانيا: «هدف المسيرة هو المنفعة الاقتصادية»

والماركسية اذ تقر ان الصراع قائم على اساس اقتصادي، على اساس تناحر المصالح
الاقتصادية لا تريد أن تتحدث عن حقيقة تاريخية كانت، وتستثمرها انها تضيف الى ذلك
قولها انه يجب المضي في الصراع على هذا الاساس أيضا بهدف المنفعة الاقتصادية،
والانسان يجب أن يواصل صراعه من أجل هذا الهدف الشريف والمقدس نفسه.
اما القيم، والمبادئ، والافكار، فانها ستوجد، وتتلور، من خلال المضي في هذا
الصراع التنفعي، ولا معنى لان تكون في يوم من الايام — القيم والمبادئ، والافكار هي المثل
الاعلى لهذا الصراع، والهدف الذي يسعى اليه.

كتب أنجلز:

«ان القوة ليست سوى وسيلة وان الغاية هي المنفعة الاقتصادية، ولما كانت الغاية اكثر
جوهرية من الوسيلة التي تستخدم لضمانها، فان الجانب الاقتصادي من المسألة هو اكثر جوهرية
في التاريخ من الجانب السياسي».

في جميع قضايا السيطرة والاضضاع، حتى يومنا الحاضر، كان الاضضاع دوما وكالة لاملأء
المعدة بأوسع مافي املأء المعدة من مدلول» (١)

(١) (ضد دوهرنك) ج ٢/ ص ٢٧

ثالثاً: (تقسيم الطبقي)

وتبعاً لهذه المفاهيم فإن الماركسية تقسم المجتمع على أساس اقتصادي أيضاً، فهناك الطبقة التي تملك وسائل الانتاج وهناك الطبقة التي لا تملك ثم تحدد موقفها السياسي في ضوء هذا التقسيم الطبقي.

فالماركسية ترفض الأساس الديني لتقسيم فئات المجتمع، أو الأساس الأخلاقي والسلوكي، فلامعنى لأن تقول في ضوء سياسة (الاشتراكية الشيوعية) مسلم ومسيحي، أو مؤمن وملحد، إنما تقول فقط عامل أو بورجوازي، ثم تحدد الموقف على هذا الأساس وحده.

(٣) مبدأ (ديكتاتورية البروليتاريا) (١)

(ديكتاتورية البروليتاريا) هي المرحلة التي تسبق المجتمع الشيوعي الذي تزول منه الطبقة والطبقات والذي يغلق فيه آخر ملف للملكية الخاصة.

و في مرحلة «ديكتاتورية البروليتاريا» تقوم السياسة الحاكمة بالتهديد للمجتمع الشيوعي، فتصفى الملكيات الخاصة تماماً، وتسحق كاملاً طبقة البورجوازية، وتتجاوز كل الأخلاقيات السائدة من أجل نقل المجتمع إلى أخلاق الشيوعية العالمية، وفي طريق هذه المهام تستخدم (ديكتاتورية البروليتاريا) أقصى أشكال العنف مع الطبقة البورجوازية وتمنعها من أي حق من حقوقها — المزعومة — سوى حق الموت.

نقرأ معاً بعض النصوص:

كتب لينين:

«إن ديكتاتورية البروليتاريا هي الحرب الأكثر بطولة والاشد قسوة، التي تخوضها الطبقة الجديدة ضد عدواً أقوى ضد البورجوازية التي تتضاعف مقاومتها من جراء سقوطها بالضبط..
إن ديكتاتورية البروليتاريا لاغى عنها، وأنه لمن المستحيل التغلب على البورجوازية دون حرب طويلة، عنيدة، مستميتة» (٢)

و حول ما تعنيه ديكتاتورية البروليتاريا، يكتب لينين نفسه نهاية عام ١٩٢٠ قائلاً:

«المفهوم العلمي للديكتاتورية ليس شيئاً آخر غير السلطة التي لاتحدّها قيود شرعية ولا تعترضها مبادئ، والتي تقوم مباشرة على العنف» (٣)

(١) تستعمل الصين الشعبية في تطبيق هذا المبدأ قدراً من المرونة وبذلك تختلف عن السياسة السوفيتية التي لا تسمح بأي تراخي، أو توافي في الطريق نحو المجتمع الشيوعي اللاتبقي.

(٢) عن المؤلفات الكاملة/ لينين ج ١ ص ١٧ — ١٨

(٣) عن المؤلفات الكاملة/ ٣١

والماركسيون يفهمون ديكتاتورية البروليتاريا بوصفها ديمقراطية لأكثريّة الشعب،
محاذاة القمع الضروري للأقلية المستثمرة. (١)
وما يهمننا الإشارة إليه بصدد التعليق على مبدأ «ديكتاتورية البروليتاريا» ان الطبقة
العمالية نفسها لم تنعم بهذه الديمقراطية المخصصة لها.
فالديمقراطية كلها للعمال، وللعمال وحدهم... لان الطليعة الحزبية من العمال
كانت أم من غيرهم — أكثر وعياً ونضجاً، وأقدر على خوض الصراع السياسي، بينما
الجماهير العمالية تعيش رواسب الماضي، وحتى خلفيات عهد الاقطاع والرأسمالية،
الفكرية والنفسية، اذن يجب أن يؤجل حق ممارسة الديمقراطية هؤلاء العمال.
ويجب أن يخضع العمال — بالتوعية أو بالعنف الثوري — لارادة هذه الطليعة القيادية.
يجب أن يتعلموا دائماً كلمة (نعم)، واذا ارادوا غيرها فان سببها تسعهم.
ان ديكتاتورية البروليتاريا لم تعد تعني — في الممارسة الشيوعية — ديمقراطية لأكثر
الشعب كما يقول الزعماء الماركسيون، انها أصبحت ديكتاتورية على العمال أنفسهم.
ان أبرز الانتقادات التي وجهها الدستور اليوغسلافي — الماركسي بالطبع — سنة ١٩٦٣
للسياسة السوفيتية الستالينية كان يتعلق بهذه النقطة بالذات.
«بدلاً من العمل على تلاشي الدولة، عمل النظام السوفيّاتي على تطوير طبقة مميزة من
البروقراطيين.

ولم يعد الحزب الشيوعي السوفيّاتي تجسيدا للبروليتاريا، أو للجماهير بل تجسيدا لطبقة
جديدة، تتألف من أقلية حاكمة تضم اعضاء الجهاز والموظفين والتقنيين...» (٢)
ورغم ان الماركسية تؤكد بان السلطات كلها للعمال وحدهم في مرحلة ديكتاتورية
البروليتاريا، الا ان ممثلي العمال هم الذين يمارسون وحدهم السلطة، ومن الناحية الاخرى
فان الحزب بين الشيوعيين هم وحدهم الذين يحق لهم تمثيل العمال، والاشتراك في مجالس
السوفيّات، والحزب هو الذي يعين هؤلاء المرشحين، ولا يملك العمال أكثر من التصويب
في انتخابات غير تنافسية.

ينص الدستور السوفيّاتي لسنة ١٩٣٦ في المادة ٣ على مايلي:
«كل السلطات في الاتحاد السوفيّاتي هي ملك للعمال من المدينة والريف الممثلين في

(١) مختارات لينين/ ج ١/ ٢٨٦

(٢) القانون الدستوري والمؤسسات السياسية/ أندريه هورويج ٢/ ٨٢٠٨١.

سوفييت مجالس نواب العمال»

كما ان المادة ١٢٦ من الدستور السوفياتي لنفس العام تنص على :

ان المواطنين الاكثر نشاطا والاكثر وعيا من الطبقة العاملة وغيرها من الطبقة العمالية يتحدون في الحزب الشيوعي للاتحاد السوفياتي، هذا الحزب الذي يتعبر طليعة لكل تنظيمات العمال على الصعيد الاجتماعي، وعلى صعيد الدولة». وهكذا تفقد ديمقراطية العمال محتواها الحقيقي لانهم لا يملكون الآحقا واحدا هو الالتحاق والاتحاد مع الحزب الشيوعي، وكل محاولة غير ذلك تعتبر خروجاً على ديكتاتورية البروليتاريا.

(٤) مبدأ «قيومة الحزب» على الشعب

الجماهير هل تستطيع أن تخوض الصراع الطبقي — السياسي وتخرج منه ظافرة بدون قيومة فئة معينة أم لا؟.

واذا كان لابد من قيم — حتى يشرف ويوجه مسيرة الجماهير — فن هو هذا القيم؟ وما هي مواصفاته؟.

ثم ماهي طبيعة صلاحياته وحدودها؟. وما هي علاقته بالجماهير؟.

آمنت الديمقراطية — ولونظريا — بان الشعب قادر على اتمام مسيرته التكاملية بنجاح، ودون حاجة الى ممارسة وصاية، أو قيومة فئة معينة.

وآمنت الماركسية — على العكس من ذلك بأن العفوية — التلقائية لا يمكنها في يوم من الايام أن تهب للشعب انتصارا حاسما على اعدائه الطبقيين الالقاء، فلابد من فئة ترسم مسيرته، وتكشف نقاط الخطر ونقاط الامان، وتسلط له الاضواء الكافية.

وتجيب الاشتراكية الشيوعية عن سؤال من هو هذا القيم؟. بالقول : انه الحزب الشيوعي وحده الذي وعى جيدا مرحلته، ومحنة الطبقة التي ينتمي اليها، واشكال الصراع السياسي الذي تعيشه المرحلة.

تعتمد السياسة الاشتراكية — الشيوعية مبدأ «قيومة الحزب» وفي هذا المضمون نقرأ عدة نصوص :

كتب بوليتزر :

«ان حزب البروليتاريا السياسي هو صاحب الدور القائد والموجه في نضالها الطبقي، وبدون الحزب المسلح بالنظرية العلمية والمرتبطة ارتباطا وثيقا بالجماهير لا يمكن للبروليتاريا أن

تحقق النجاح في نضالها ضد اعدائها الطبقيين» (١)

و اما لينين فقد قال :

«دع اليساريين يمتحنون أنفسهم في العمل في النطاق الوطني والدولي، دعهم يحاولون التمهيد لديكتاتورية البروليتاريا (ثم تحقيقها) بدون حزب ذي مركزية قوية، وطاعة حديدية»^(٢) اما لماذا لا تستطيع الجماهير أن تستغني عن هذا الحزب، ولماذا لا يمكن أن تسير عجلة التاريخ الحتمي الذي ينتهي بفوز الشيوعية!! بدون هذا الحزب فهذا ما يجيب عنه بوليتزر قائلا:

«و ضرورة مثل هذا الحزب معطى اساسي من معطيات الاشتراكية العلمية، وهو يتفق مع تعاليم النزعة المادية الجدلية والتاريخية، فلماذا؟
لانه اذا صح ان البروليتاريا التي تستغلها البورجوازية مضطرة ماديا للنضال ضدها، فلا يعني ذلك قط أن وعيا الاشتراكي تلقائي، لان نظرية التلقائية معارضة للماركسية والنظرية الثورية علم، وليس هناك من علم تلقائي.

ولقد قام لينين في كتابه (ما العمل) بنقد كلاسيكي للتلقائية...
ويلاحظ لينين أن حركة البروليتاريا التلقائية لا يمكن أن تؤدي بالبروليتاري الى أبعد من مرحلة تأليف النقابات التي تضم العمال من مختلف المعتقدات السياسية وتهدف للنضال من أجل رفع مستوى الحياة والاجور، ولكن ليس هناك من نقابة، —بصفتها هذه— تحمل للعمال ما يحمله الحزب السياسي الماركسي الا وهو أمل الثورة والعلم الثوري...»^(٣)

لكن لماذا يكون الحزب الشيوعي وحده هو صاحب هذه القيمومة والوصاية، فيجيب عن ذلك ماركس قائلا:

«الشيوعيون —اذن— من الناحية العلمية هم القسم الأكثر تقدما، وتصحيحا بين احزاب الطبقة العاملة في البلاد، هذا القسم الذي يدفع ببقية الاقسام الى الامام، وهم من الناحية النظرية لهم ميزة على بقية القطاعات البروليتارية، انهم يفهمون بوضوح خط السير، والشروط والنتائج النهائية العامة لحركة البروليتاريا» (٤)

(١) عن المادية التاريخية/ تعريب أحمد داود ص ٢٤٩.

(٢) مختارات/ لينين «مرض اليسارية الطغولي في الشيوعية» ج ٤ ص ١١٩.

(٣) اصول الفلسفة الماركسية/ بوليتزر/ ج ١ ٤٠٩١ — ٤١٢

(٤) عن «مقدمة في نظريات الثورة».

ولسنا نريد أن نقف طويلا عند مناقشة هذه النقطة بالذات، وسوف نكتفي بالإشارة إلى حقيقة تنبئ إليها القادة السوفييت أنفسهم بعد انتصار ثورة أكتوبر مباشرة.

لقد سبق وعي العمال التلقائي!! وعي الحزب. واستطاع العمال أن يتجاوزوا مستوى تأليف النقابات إلى مستوى الشروع بالثورة!

واستطاعت هذه المبادرة التلقائية جرح الحزب، ومفكر الحزب، إلى الإيمان بأن وقت الثورة قد حل. لسنا نريد أن ننتصر للعفوية، والتلقائية، ولسنا ننكر دائما دور الأحزاب بوصفها الطلائع الواعية والناضجة، لكن ما ننكره هو افتراض عقم الحركة الجماهيرية حينما تفقد الحزب من بين صفوفها.

ربما تخلو من حزب حقا، لكنها إذا استطاعت أن تجد القائد ماثلا في فرد، أو فئة أخرى غير الحزب، فسوف لا يمكن حينئذ افتراض أنها حركة عقيمة خليفة الخسران!! (١).

لقد اعترف لينين عام ١٩٠٦ بهذه الحقيقة قائلا:

«تغير الشروط الموضوعية للنضال الذي كان يفرض ضرورة الانتقال من الأحزاب إلى الانتفاضة توقعاتها البروليتاريا قبل قادتها بوقت طويل» (٢).

وهكذا تشهد روزالوكسمبور (فبراير ١٩٠٦) «بأن الجماهير كانت كما يحدث ذلك كثيرا وغالبا، في اللحظة الحاسمة من المعركة، وتدفع عضويا الزعماء امامها، وتحثهم على تبني أهداف أكثر تقدما» (٣)

وفي هذا أيضا كتب (تروتسكي):

«من الثابت ان عناصر القاعدة التي تغلبت على معارضة تنظيماتها الثورية الخاصة هي التي فجرت ثورة فبراير وانتقلت المبادرة عفويا إلى شريحة من البروليتاريا المستغلة المسحوقة، أكثر من غيرها — عاملات النسيج اللواتي كان بينهم عدد لا بأس به من نساء الجنود...» (٤)

ويبقى هذا السؤال:

لماذا نفترض دوما ان الحزب هو أكثر الفئات إخلاصا لأهداف البروليتاريا الحقيقية،

(١) حول هذه النقطة نرجو من القارئ مراجعة كتاب خصصه مؤلفه لنقد هذه القضية، وهو كتاب «التنظيم الثوري الحديث» العفيف الأخضر.

(٢) الكتاب المذكور/ ٧٧.

(٣) المصدر السابق/ ٧٧.

(٤) المصدر السابق.

حتى اذا اتفقنا على ان الحزب الانضج والاكثر وعيا؟.
ان قيمومة الحزب قد تحولت الى ديكتاتورية الحزب على العمال .
وديكتاتورية الحزب سقطت في قبضة اللجنة المركزية المشرفة لمسيرة الحزب، ثم انتقلت
ديكتاتورية اللجنة المركزية الى ديكتاتورية الامين العام للحزب .
وهكذا تحولت قيمومة الحزب الى ديكتاتورية، ثم الى ديكتاتورية الفرد الواحد، وهي
أسوء اشكال الديكتاتورية.

الفصل الثالث

مبادئ السياسة الإسلامية

السياسة الإسلامية جزء من كل*.

ونحن ندرس السياسة الإسلامية لا ينبغي أن نغفل عن هذه الحقيقة، حقيقة ان السياسة الإسلامية جزء من كل.

وهي حقيقة عامة، لا تختص بالمجال السياسي في الاسلام، فالاسلام كله وحدة واحدة مترابطة، وفصل اي جزء من اجزائه عن سائر الاجزاء الاخرى يمنع عن رؤية ذلك الجزء رؤية حقيقية صحيحة، وتقييمه بالشكل اللازم.

وهكذا فالسياسة الإسلامية جزء من كل.

والاقتصاد الاسلامي جزء من كل.

والتربية الإسلامية جزء من كل.

والتشريع الجنائي جزء من كل.

والنظام الاجتماعي جزء من كل.

سلسلة حلقات مترابطة تشكل مجموعها منهجا كاملا لحياة الانسان.

وعلى هذا الاساس فان تقييم السياسة الإسلامية يجب أن لا ينفصل عن امرين:

الامر الاول: دراسة طبيعة المحيط الاجتماعي الاسلامي الذي يراد ممارسة هذه السياسة فيه.

* استلطنا هذه النقطة من فصل كتبه الشهيد السعيد، والمفكر العظيم، استاذنا السيد الصدر، تحت عنوان «الاقتصاد الاسلامي جزء من كل» في كتاب اقتصادنا، نأمل بالقارىء الكريم مراجعته، فانه يلقي ضوءا في طريق التعرف على وحدة النظام الاسلامي، وتربط أجزاءه.

نقص (المحيط الاجتماعي) طبيعة العلاقات الاجتماعية، والاضاع النفسية التي يفرسها الاسلام وينشئها بين افراد المجتمع .

العلاقة بين الحاكم والمحكوم .

العلاقة بين الغني والفقير .

العلاقة بين العامل ورب العمل .

العلاقة بين الشعب والدولة .

العلاقة بين افراد الشعب بعضهم مع البعض الآخر .

ففي المجتمع الاسلامي تقوم هذه العلاقات وأمثالها على أساس من المفاهيم الدينية، و العواطف و المشاعر التي تفرضها وتوجدها تلك المفاهيم .

المجتمع الاسلامي تحكمه مفاهيم الاسلام عن المسؤولية، والصبر، والنصر والبلاء، والعمل الصالح، والنصح، والرزق، والانفاق، والتقوى، والتوكل، والمواساة، والاخوة، الى غير ذلك من المفاهيم التي تترسخ وتعمق لدى أبناء المجتمع المسلم حتى تجعل عواطفهم ومشاعرهم من طبيعة اخرى تختلف عن طبيعة العواطف و المشاعر التي يعيشها مجتمع رأسمالي، أو مجتمع شيوعي، أو المجتمع المتحلل — غير الملتزم — عموماً .

ان دراسة المذهب السياسي في الاسلام مقرونة الى فهم أبعاد التركيب الاجتماعي، الثقافي، النفسي، ومقرونة الى طبيعة الترابطات والعلاقات القائمة في ضوء ذلك المحتوى الثقافي والنفسي، ان دراسة السياسة الاسلامية مقرونة الى ذلك كله يمكن أن نأمل لها النجاح، ونفترض فيها صدق النظرة، وشمولها، وعمقها .

اما دراسة السياسة الاسلامية بعيدة عن ذلك كله، فانها أشبه بدراسة نبتة في غير محيطها الزراعي، ومثل هذه الدراسة من دون شك سوف تجهل مصادر القوة والحياة والنمو لهذه النبتة .

هنا نقطف نصاً مما كتبه الشهيد السيد الصدر حول هذا الموضوع، فقد تحدث عن حقيقة ان الاقتصاد الاسلامي جزء من كل . مشيراً الى الارضية التي يجب ان يدرس الاقتصاد الاسلامي مقروناً بها قائلاً :

وتتكون التربة أو الارضية للمجتمع الاسلامي . . مما يلي :

اولاً: (العقيدة) وهي القاعدة المركزية في التفكير الاسلامي، التي تحدد نظرة المسلم الرئيسية الى الكون بصورة عامة .

ثانياً: (المفاهيم) التي تعكس وجهة نظر الاسلام في تفسير الاشياء على ضوء النظرة

العامّة التي تبلورها العقيدة.

ثالثاً: (العواطف) والاحاسيس التي يتبنى لاسلام بثّها وتنميتها الى صف تلك المفاهيم، لأن المفهوم — بصفته فكرة اسلامية عن واقع معيّن — يفجر في نفس المسلم شعوراً خاصاً تجاه ذلك الواقع، ويحدّد اتجاهه العاطفي نحوه.

فالعواطف الاسلامية وليدة المفاهيم الاسلامية.

والمفاهيم الاسلامية بدورها موضوعة في ضوء العقيدة الاسلامية الاساسية. (١)
الامر الثاني: كما يجب أن لا نفصل بين القسم السياسي من النظام الاسلامي المتكامل، وبين الاقسام الاخرى في المجالات الاخرى.

فيجب أن نأخذ بعين الاعتبار النظام الاقتصادي في الاسلام، وموقفه من الملكية الخاصة، ملكية الدولة، والملكية العامة، الضرائب والنفقات، وهكذا النظام التربوي، ونظام القضاء، وما يقّمه الاسلام في هذه المجالات من أطروحة خاصة لمعالجة المشاكل متناسقة مع بعضها.

هذان أمران يجب أن لا نفصل دراسة السياسة الاسلامية عنها.

اولاً: المحيط الاجتماعي.

ثانياً: سائر اجزاء النظام الاسلامي.

وفي الاغلب فان الدراسة التجزيئية — التي تأخذ بعض اجزاء النظام الاسلامي مفصولة عن المحيط الاجتماعي، ومفصولة عن الاجزاء الاخرى.

هي التي أدت الى سوء التقدير وسوء التقييم، وضياح الحقيقة، على كثير من درس النظام السياسي في الاسلام.

كما أن المراقبين السياسيين الذين لا يدركون طبيعة الماخرات السياسية في المجتمع الاسلامي، ويستعدون كثيراً في تحليلها وتقييمها، هؤلاء يتورطون بهذا الخطأ في التحليل والتقييم نتيجة اغفالهم الاطار الديني والمحيط الاجتماعي الذي ينشؤه الاسلام، واغفالهم سائر كيانات المذهب الاسلامي.

سنشير — على سبيل المثال وبشكل سريع — الى بعض القضايا والمفاهيم الاسلامية التي يرتبط بها المذهب السياسي في الاسلام.

المذهب السياسي وعقيدتنا في (الله):

(١) اقتصادنا/ ٣١٠.

في التصور الاسلامي، الله تعالى هو الحاكم الاعلى، وهو مصدر جميع السلطات، واليه تنتهي جميع القرارات، لأنه هو نفسه تعالى مصدر الخلق والتكوين، وواهب الحياة ومقومات الحياة.

فكما له الخلق والابداع، كذلك له الامر والنهي. وكل صلاحيات الامة والامام (ولي الامر) فهي معطيات مستمدة منه تعالى.

الامة لا تملك سلطة تشريعية بمعزل عن شريعة الله، ولا سلطة قضائية بمعزل عن قضاء الله وحدوده، ويجب أن تتقيد السلطة التنفيذية بكل ما فرض عليها الالتزام به. واضح ان هذا التصور السياسي يرتبط بشكل وثيق بالمعتقد الاسلامي في (الله)، وانه تعالى لم يخلق الخلق ليتركهم لانفسهم سدى، ويفوض اليهم امور التشريع والنظام، وانما كما وهبهم عقلا يستعينون به لادارة شؤونهم الحياتية، كذلك بعث لهم رسلا مبشرين، ومنذرين، وانزل معهم الكتاب والحكمة.

ولولا هذا الاعتقاد لم يكن هناك معنى لافتراض ان الله تعالى هو الحاكم الاعلى، وانه مصدر جميع السلطات، وانه يجب التقيد بشريعته تبارك وتعالى.

المذهب السياسي ومفهوم (التدخل الالهي):

التدخل الالهي يعبر عنه اكثر من نموذج.

التوفيق، والتسديد، والعصمة، والعون، والبركة، والنصر، وغيرها من نماذج الاشراف الالهي المباشر، وعنايته بالحياة الاجتماعية لهذا الانسان، ومجرى تجربته الدينية. أن فكرة «التدخل الالهي» التي يطرحها ويؤمن بها الاسلام، تعين —مع ضمانات اخرى طبعا— في الاجابة على هذا السؤال:

كيف نضمن عدم اخفاق التجربة الاسلامية بانحراف قادتها، أو تورطهم في اخطاء سياسية من شأنها الاطاحة بالسيادة الاسلامية؟.

كيف نضمن انتصار التجربة الاسلامية على اعدائها في الداخل والخارج، في الوقت الذي تريد هذه التجربة —على الدوام— أن تلتزم في تعاملها السياسي، القيم الاخلاقية العادلة، بينا اعداءها يترهبون بها الدوائر، وينسجون لها الشباك، ويمكرون بها أشد المكر، متجاوزين كل قيمة، وكل اخلاق، وكل عرف انساني؟.

كيف نضمن انتصار هذه التجربة وهي لا تمارس سياسة الانتهاز، والنفعية والمراوغة، والاكاذيب؟.

كيف نضمن انتصار هذه التجربة وهي ترفض التنازل لأي اتجاه لا يؤمن بمبادئها، و

لا يلتزم بحدود الله، وتترفض بشكل قاطع الركون الى الذين ظلموا...؟؟؟
ان مفهوم «التدخل الالهي» يساعد على فهم الرؤية الاسلامية حول هذه الازمة.
هذا المفهوم الذي تحدث عنه موسى (ع) حينما قال له قومه «انا لمدركون» فقال «كلا،
ان معي ربي سيهدين».

هذا المفهوم الذي لجأ اليه الرسول (ص) يوم بدر قائلا «اللهم ان تهلك هذه العصابة
لا تعبد» بعد ان كانت كل الموازين المادية قاضية بان الغلبة لقريش التي فاقت المسلمين
عدة، وعددا.

هذا المفهوم الذي تحدث القرآن الكريم عن شكل من أشكاله وهو «التسديد
والعصمة» للقائد، في قوله تعالى:

«ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا».

وفي قوله تعالى:

«انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا».

وتحدثت اكثر من آية عن التدخل الالهي في نصر المؤمنين، وردة جحافل الكافرين،
وكشف مؤامراتهم، وهزم جمعهم، وتثبيت المؤمنين. اننا حين نضع في الحساب قانون
«التدخل الالهي» ستبدو المعادلة الاسلامية صحيحة، وناجحة تماما، وتبدو كفة السياسة
الاسلامية هي الراجحة رغم الالتزام الاخلاقي والانساني.
وهكذا فن أجل تقييم صحيح للسياسة الاسلامية يجب أن نضع بعين الاعتبار مفهوم
«التدخل الالهي».

المذهب السياسي ونظرية استخلاف الجماعة:

في التصور الاسلامي «ما لكم من نعمة فن الله» الارض له، والمال له وكل شيء
انتهت اليه يد الانسان فهو لله تعالى، وحده، والله تعالى، استخلف الانسان على الارض
وثرواتها:

«وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه»

فالجماعة الانسانية — كلاً — هي المستخلفة، وهي كلها — بالاشتراك — صاحبة
الحق في ثروات هذه الارض وعطاءها.

وبعد هذا الاستخلاف العام يأتي استخلاف الافراد، واحدا واحدا، فالمال المشترك،
والثروة العامة، لكل الناس توزع بينهم حسب جهودهم وحسب مصادر التملك التي وضعها
الاقتصاد الاسلامي، وحسب ما تقتضيه تلك المصادر تنتقل الملكية من وصفها ملكية

مشتركة عامة الى كونها ملكية فردية خاصة.
فاستخلاف الانسان على ثروات الارض يمر بمرحلتين.

١- استخلاف الجماعة الانسانية كلها.

٢- استخلاف الفرد في حدود ماوصلت اليه يده.

وفي ضوء هذه النظرية نستطيع أن نفهم ونفسر المذهب الاسلامي في تدخل الدولة في ملكيات الافراد وحريةهم السياسية والاجتماعية، والاقتصادية، من حيث أن الجماعة كلها هي المستخلفة على هذه الارض، وهي المسؤولة عن تدبير حياتها الاجتماعية، والدولة هي الوصية على حقوق الجماعة كاملة، فن حقها اذن التدخل في شؤون الافراد من أجل الصالح العام.

المذهب السياسي والمحيط الاجتماعي :

المذهب السياسي في الاسلام يراد تجربته وممارسته في محيط اسلامي.

في مجتمع رسخت فيه روح الاسلام افكارا، واهدافا، ومشاعرا.

ولا أحد يدعي ان التجربة الاسلامية ستنجح اذا أريد ممارستها في مجتمع بعيد عن روح الاسلام، ولا المذهب السياسي في الاسلام قادر على اثبات جدارته، ونجاحه في جو اجتماعي غير اسلامي.

السياسة الاسلامية موضوعة لمجتمع اسلامي، مجتمع يعيش حالة المسؤولية دائما انطلاقا من «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته».

مجتمع يرى كل فرد من أفراده أنه جندي في خدمة الدولة، وعضو في امة تدعو الى الخير، وتأمر بالمعروف، وتنهى عن المنكر. مجتمع يعيش ويجسد مفاهيم الايثار، والخير، والاحسان، والعمل الصالح، وينسى الفرد مصالحه الشخصية أمام مصالح الآخرين، افرادا، أو دولة.

مجتمع يرى أن اي تنازل في هذه الدنيا عن مصلحة شخصية، وأي جهد في هذه الدنيا يقدم لخدمة الامة، هو جهد غير ضائع، وإنما يقابل بمزاء مضاعف في الحياة الاخرى.

مجتمع يشعر كل واحد من أفراده بأنه في المسؤولية سواء مع الحاكم حتى لكأنه هو الحاكم، فيبادر الى الرقابة الدائمة، والمحاسبة المتواصلة، ويحرص على تنفيذ وتطبيق حكم الله في الارض على نفسه، وعلى الآخرين، مهما كانوا ومن كانوا.

مجتمع يعيش مفهوم الشهادة، وأنها حسنة لا تضر معها سيئة.

مجتمع يعيش دائما مفهوم الحلال والحرام، مايرضي الله وما لايرضيه في مثل هذا المجتمع، وعلى قبضات أبناء هذا المجتمع تتكسر كل المؤمرات وتكشف كل الابطال

والخدع. وينهزم كل المصلحين والنفعيين، وهنا يثبت المذهب السياسي في الاسلام جدارته ونجاحه.

وصورة المجتمع بالشكل الذي عرضناها ليست خيالا ملحقا، ولا اغراقا في الوهم السراب.

اننا نقصد المجتمع الذي يعيش ذلك الجود بدرجة متناسبة قد تزيد وقد تنقص، لكنه على أي حال — مجتمع شهد تربية اسلامية طويلة المدى حتى ترسخت في أوسع قطاعاته هذه المفاهيم. وهذه الروح.

وبعد هذه الملاحظات السريعة نعود لاستعراض مبادئ السياسة الاسلامية فيما يلي:

(١) مبدأ «حكومة الله».

«ان الحكم الا لله»

«ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون».

مبدأ (حكومة الله) يعني الحقيقة التالية:

كما ان الحكومة التكوينية لله تعالى، فكذلك له الحكومة التشريعية.

وكما انه تعالى بيده الوجود والعدم، والخلق والافناء، والمنع والعطاء، فكذلك بيده الامر والنهي، والقبول والرفض، وحينما دعت الاديان — كل الاديان — الى الله، دعت الى التزام شريعة الله.

ف (الله) في المفهوم الديني الصحيح — كما تقدم — ليس تاركا لشأن هذا الانسان، ولا معرضا عنه، وانما هو مشرف عليه، يريد خيره، ومن هنا فقد أرسل له رسلا، وانزل له رسالات.

حكومة الله وحكومة الناس:

ويهمنا — في الابتداء — الاشارة الى هذه الحقيقة:

كما اعتمدت السياسة الاسلامية، وانطلقت من مبدأ (حكومة الله)، كذلك وفي عين الوقت أقرت وانطلقت من مبدأ (حكومة الانسان)، أو قل حكومة الشعب.

يجب أن نقذف بعيدا الصورة السوداء التي خلفها رجال الكنسية في القرون الوسطى، حين حكموا الناس باسم الدين، وبأسم الاله، ولم يكن الحاكم في الحقيقة غير مصالحهم، واغراضهم الشخصية.

في تلك الحكومات التي حملت اسم الله، واسم الدين، لم يكن الحاكم هو الله، ولا الدين. لم يكن المستبد، والمتسلط، والرجل القمعي، والنفعي، هو رجل الدين بالمعنى — الذي

تعنيه هذه الكلمة — وإنما كان الرجل المتاجر بالدين الذي تقمّص شخصية رجل الدين بدون حقّ.

اذن، حينما نفترض ان الدولة الاسلامية دولة دينية، وان السياسة الاسلامية سياسة دينية، يجب أن نطرح جانباً مخلفات عهد «محاكم الفتيش» و(صكوك الغفران) التي مارس فيها القسس والبابوات أبشع انواع التسلط والاستبداد. (حكومة الله) في السياسة الاسلامية ليست مفصولة عن الانسان، ولا مستبدة به، ولامهملة لمصالحه، انها جنباً الى جنب مع «حكومة الانسان» نفسه، هذا المبدأ الذي أقره الاسلام كما سنرى — ان شاء الله —

يمكن اعتبار الآية الكريمة أفضل شارح لهذا الجمع بين المبدئين:

«ضربت عليهم الذلة اينما تقفوا الا بحبل من الله وحبل من الناس».

تفيد الآية ان الجناح الاجتماعي والسياسي يعتمد على أساسين، ويرتبط بحبلين: هما حبل الله وحبل الناس (الشعب).

الاتصال بالله، والاتصال بالناس.

والاخلال بأي واحد من هذين الأساسين، وإهمال أي واحد من هذين الحبلين ينتج الخسران، الذل، الضياع «ضربت عليهم الذلة».

ويجتمع — مرة أخرى — مبدأ حكومة الله، ومبدأ حكومة الناس في الحديث الشريف عن الرسول (ص):

«لا تصلح الاقامة الا لرجل فيه ثلاث خصال:

ورع يحجزه عن معاصي الله.

وحلم يملك به غضبه.

وحسن الولاية على من يلي حتى يكون لهم كالوالد الرحيم» (١)

مدلول مبدأ حكومة الله:

(١) الدستور الالهي (حكومة الدين):

أول ما يعنيه مبدأ (حكومة الله) في السياسية الاسلامية خضوعها للدستور الالهي التي تمثله شريعة الاسلام.

(١) اصول الكافي ج ١ / باب ما يجب من حق الامام على الرعية.

«انما كان قول المؤمنين اذا دعوا الى الله ورسوله أن يقولوا سمعنا وأطعنا».

«وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم»

٣٦/ الاحزاب .

الشريعة الاسلامية لا تضع قانون (الاحوال الشخصية) وحده، انها تضع للدولة اهدافها و مسؤولياتها .

تحدد شكل الحكومة وطريقة انتخابها .

تحدد صفات الحاكم وشروطه وصلاحياته .

تحدد علاقة الشعب بالدولة ، وعلاقة الدولة بالشعب .

ومضافا الى كل ذلك فان سياسة الدولة لا يجوز أن تتعدى احكام الشريعة في كل المجالات الاخرى .

«تلك حدود الله فلا تعتدوها، ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون» ٢٢٩/ البقرة .

«ومن يعصي الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها» ١٤ / النساء .

السياسة الاسلامية تستلهم طريقتها، وخطواتها من شريعة الله، غير عابئة برغبات أحد مهما كان، ومن كان .

لقد قال امير المؤمنين (ع) حينما دعاه الناس للخلافة:

«اعلموا أي ان اجبتكم ركبت بكم ما أعلم، ولم أصغ الى قول القائل، وعتب العائب»^(١)

وفي السياسة الاسلامية لا يملك احد حق الطاعة فيما لا يرضي الله، انما الطاعة لله وحده، ومن فرض الله طاعته .

المؤرخون يذكرون أن زيادا —والي يزيد بن معاوية —بعث الحكم بن عمرو الغفاري على فرسان فاصبوا غنائم كثيرة فكتب اليه زياد:

«اما بعد فان امير المؤمنين كتب أن يصطفى له البيضاء والصفراء ولا تقسم بين المسلمين ذهابا ولا فضا» .

فكتب اليه الحكم .

«اما بعد فانك كتبت تذكر كتاب امير المؤمنين، واني وجدت كتاب الله قبل كتاب أمير المؤمنين، واني أقسم بالله لو كانت السماوات والارض رقعا على عبد فأتى الله يجعل له من بينه

(١) نهج البلاغة/ القسم الاول/ نص رقم ٩٢ .

مخرجاً والسلام» (١).

السياسة الإسلامية تهدف الى تنفيذ حكم الله، والجري عليه. حتى كان رسول الله (ص) يقول فيما يروى عنه.

«اني والله لا اعطي احداً، ولا أمنع احداً، وانما انا قاسم أضع حيث أمرت».

يمكن أن نصف السياسة الإسلامية بأنها سياسة ملتزمة، متقيدة بأحكام الشريعة في حدودها، وفي أخلاقيتها.

لقد كان علي (ع) يقول وهو يحدث أهل العراق الذين أبوا الآ معصيته:

«واني لعالم بما يصلحكم، وقيم أودكم، ولكني لا أرى اصلاً حكم بأفساد نفسي». (٢)

وكمثل آخر — على ذلك — القصة التي يرويها المؤرخون عن معارك صفين يوم استولى جيش الشام على الماء فنع منه جيش علي (ع)، فاستولى انصار علي (ع) عليه، طلبوا منه أن يقطع الماء عنهم كما قطعوه من قبل إلا أن علياً كتب الى معاوية يقول له:

«انا لانكافيك بصنعك، هلم الى الماء فنحن وانتم فيه سواء».

حكومة الدين تحديد للحرية: *

ومبدأ (حكومة الدين) يمكن اعتباره مقابلاً لمبدأ (الحرية المطلقة) الذي تعلن عنه الديمقراطية.

فالاسلام لا يعترف بالحرية إلا ما كان منها داخلاً في دائرة الاحكام الدينية.

وباختصار يمكن وضع حدود الحرية في الاسلام فيما يلي:

اولاً: لا يتمتع المسلم بحرية في خارج الحدود الدينية، ويحاسب على اية مخالفة تصدر منه لأحكام الدين.

فحريته السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية لا يسمح بها في خارج دائرة احكام الدين، اما في داخل هذه الدائرة فهو يتمتع بحرية كافية، ولكنها ايضاً ليست مطلقة كما سنرى.

أما حريته الدينية... فهو حرّ في اعتناق ما لا يتنافى مع أصول الدين، وما ثبت منه

(١) من حياة الصحابة — الشيخ عمر يوسف ج ٢/٦٩

(٢) نهج البلاغة — القسم الاول — رقم ٦٩.

* — نأمل العودة الى بحث (الحرية) وحدودها في الاسلام عند دراستنا التفصيلية للمذهب السياسي في الاسلام.

بالضرورة واليقين، اما في الردة عن الدين، وانكار الضروريات فلا يمنح الاسلام حرية (للمسلم) بذلك.

ومن هنا يحكم على المرتد بالقتل.

ثانياً: اما بالنسبة الى غير المسلمين فهم ١- يتمتعون بحرية دينية بمعنى أن الاسلام لا يفرض عليهم الايمان، ولا يكرههم عليه، وذلك قوله «لا اكراه في الدين» فطالما أنهم كانوا خارج دائرته فيسمح (١) لهم البقاء على ما هم عليه.

٢- يحق لهم ممارسة شعائرهم الدينية في داخل بلاد الاسلام شريطة أن لا يؤدي ذلك الى افساد البيئة الاسلامية، وهتك معالم المجتمع الاسلامي.

٣- لا يحق لهم ممارسة النشاط الديني، والدعوة الى مذهبهم، انما يحق لهم فقط - ممارسة شعائرهم الدينية وطقوسهم من غير محاولة نشرها بين المسلمين، والتبليغ اليها.

٤- لا يسمح لهم بتجديد كنائسهم وبيعها، ولا تعميرها.

٥- يمارس (اهل النعمة) حقوقهم وحريتهم في بلاد الاسلام مع التزامهم بما تفرضه عليهم الدولة الاسلامية من ضرائب (الجزية) حسب الاتفاق الذي يتخذ من الطرفين.

ثالثاً: للدولة الاسلامية الحق في منع بعض النشاطات - المسموح بها في أصل التشريع - أو فرض بعض الالتزامات - غير اللازمة بأصل التشريع - حسب ما تراه صالحاً وضرورياً، وتشمل هذه الفقرة المسلمين وغير المسلمين.

الاساس الديني وليس الطبقي:

وتعني (حكومة الدين) فيما تعنيه، تصنيف ابناء المجتمع على اساس ديني، لاعلى أساس طبقي، ولا اساس آخر.

فالسياسة الاسلامية تتعامل مع ابناء الاسلام بوصفهم أخوة في الدين وتميزهم عن غير المسلمين في الحقوق والواجبات.

وليسست المهنة، أو اللغة، أو الطبقة، أو العشيرة، أو الجنس، معياراً في التقسيم، و اختلاف طريقة التعامل.

وفي ضوء ذلك يقرر الاسلام مايلي:

١- الولاء للمسلمين وعدم الولاء لغيرهم.

٢- عضوية المسلمين في المجتمع، وعدم عضوية غيرهم، فالمسلم وحده هو (المواطن)

(١) السماح هنا سياسي دنيوي، اما في يوم الجزاء فانهم يحاسبون على عدم ايمانهم.

وغير المسلم (اجنبي).

٣- تقديم الكادر المتدين الملتزم على غير الملتزم، أو غير المسلم بالاساس.

وحول هذه النقاط نقرأ النصوص التالية:

«انما المؤمنون اخوة». القرآن الكريم

«ولعبد مؤمن خير من مشرك». القرآن الكريم.

«ولا تأمنن الا من تثق بدينه» (١)

«ثم ليكن اثرهم عندك أقوهم بمزالحق» (٢)

(٢) الدعوة الى الله:

وكما يدعو مبدأ «حكومة الله» الى تطبيق رسالة الله، كذلك يدعو الى نشرها، وحمل

مسؤوليتها.

السياسة الاسلامية لا تفرض فقط تطبيق الدستور الالهي والتزامه، وانما تفرض ايضا

الدعوة الى رسالة الله، واعلاء كلمة دين الله، وتوسيع دائرتها الانسانية.

حكومة الله تقضي أن يظهر دين الله على الدين كله، وتعم الانسانية رسالته، وتكون

الارض كلها لله.

ان هذه المهمة تقع على عاتق الدولة والامة معا.

والدولة تحدد مواقفها السياسية، أهدافها، ومصالحها، وخطواتها حسب ما ينسجم مع

هذه المهمة الجسيمة التي تتحملها انطلاقاً من مبدأ حكومة الله.

«ولتكن منكم امة، يدعون الى الخير، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر».

«وكذلك جعلناكم امة وسطا، لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا».

«يا ايها الذين آمنوا، ما لكم لا تقفان في سبيل الله والمستضعفين».

الامة بأفرادها، والامة بجهازها الحكومي والاداري تتحمل هذه المهمة.

فكما هي مسؤولة عن حماية البطن الاسلامي، والمجتمع الاسلامي، كذلك هي مسؤولة

عن حماية الاسلام، والدعوة اليه، وتحطيم اعداءه في الداخل وفي الخارج.

ان مسؤولية الانتشار بهذا الدين مبدأ أساسي من مبادئ السياسة الاسلامية، وان

قسماً كبيراً من هذه المسؤولية يقع على عاتق الدولة وأجهزتها.

(١) نهج البلاغة/ القسم الثاني/ الرسالة رقم ٢٥.

(٢) نهج البلاغة/ من كتابه (ع) الى مالك الاشتهر.

ولسنا نقصد هنا الحديث عن مسؤوليات الدولة في السياسة الإسلامية، إنما نتحدث عن رسالتها في الاهداف، وفي الوسائل.

وبهذا المعنى يصح القول ان السياسة الإسلامية سياسة رسالية.
وليست سياسة تحصر مهماتها واهدافها في دائرة الوطن، والاقليم، أو تفكر بمصالح الوطن مفصولة عن مصالح الرسالة.

(٢) مبدأ «حكومة الامة»

ان اعتماد السياسة الإسلامية على مبدأ (حكومة الله) — بالشكل الذي أوجزناه — لا يعني أبدا طرح الانسان جانبا، والتكسر لحريته، وارادته وقابلياته، ووضعه في قفص نظامي يحدد له الصغيرة والكبيرة من حياته.

ان مبدأ حكومة الله يقرن دائما في السياسة الإسلامية بمبدأ حكومة الانسان، حكومة كل الناس (الامة)، وبهذا الصدد يناسب ان نقرأ الرواية عن الامام الحسن العسكري (ع):

«خصلتان ليس فوقهما شيء الايمان بالله، ونفع الاخوان».

ولكن التزام مبدأ (حكومة الامة) هو الآخر لا يعني تجاوز الحدود الالهية وتمتع الامة بصلاحيات مطلقة، كما فعلت الديمقراطية.

وهذه نقطة فرق اساسية بين الاسلام وبين المذاهب الوضعية التي ألقت جانبا بمبدأ حكومة الله.

على ان السياسة الإسلامية حيثما جمعت بين هذين المبدئين (حكومة الله) و (حكومة الانسان) عملت على احداث توازن حقيقي بينهما، ووضع الحدود الفاصلة بالشكل الذي لا يعمل أو لا يسمع باستغلال مبدأ حكومة الله لقمع الانسان، وتذله، واسترقاقه، هكذا أيضا لا يستغل مبدأ (حكومة الامة) لجعل الشعب في وضع انفلاطي لا يعرف الحدود، والقيم، ولا يصغي لكلمة الله وشريعته.

ان التوازن بين المبدئين هو ظاهرة — تستحق الدراسة — من ظواهر السياسة الإسلامية، على ما في هذه الظاهرة من دقة وروعة وتلافي لاصعب مشكلة تواجهها الحكومات.

ويجب أن نؤكد بهذا الصدد مفهوم آخر:

ان (حكومة الامة) ليست حكومة منافسة لحكومة الله، ولا تعني — ابدا وضع الانسان في صف الله، كما لا تفيد — بحال من الاحوال — تحديد سلطة الله وتضييقها، وانتزاع شيء منها ووضعها بيد الانسان.

الاسلام حين يؤمن بحكومة الامة، حكومة الانسان، يعتبر ذلك اشتقاقاً ونتاجاً لمبدأ حكومة الله، وليس نداءً له.

ان (الله) تعالى، الحاكم المطلق، هو الذي وهب الانسان صلاحيات — ليست مطلقة طبعاً — في تسيير وضعه السياسي والاجتماعي.

وهو يحدد ويحجم هذه الصلاحيات المعطاة له يتمتع بحكومة، وسلطنة.

مدول مبدأ (حكومة الامة)

(مبدأ حكومة الامة) كتعبير اصطلاحى، لم يرد في النصوص الاسلامية بهذا الشكل، اما واقع المبدأ فهو اسلامي أصيل.

ومن هنا فان علينا أن نشير الى ما يحمله ويدل عليه هذا المصطلح.

ان حكومة الامة تفيد:

١- لا: حكومة الانسان.

٢- يا: حكومة مجموع الناس.

(حكومة الانسان) يعني الاعتراف للانسان بصلاحياته وحقوقه السياسية واعطائه

دوراً أساسياً في اختيار برنامجه الاجتماعي والسياسي — طبعاً في حدود ما تسمح به شريعة الله.

الانسان ليس مادة خام لا تساهم في عملية تطوير وتهذيب نفسها، وانما تجري عليها عمليات العزل والتصفية لا كما تشاء هي بل كما يشاء المشرفون على العملية.

الانسان ليس كتلة حجرية تنحت وتصمم كما يشاء الفنان، اما هي تقوم بدور القابل وليس بدور الفاعل.

(حكومة الانسان) تعطي للانسان دور (الفاعل)، واذا جمعناها الى (حكومة الله)،

كان الانسان يقوم بدور القابل والفاعل معاً.

القابل لشريعة الله وحدوده.

والفاعل لرسم، وتطوير، واختيار، برنامجه سياسته العملية التطبيقية في ضوء شريعة

الله.

اما حكومة مجموع الناس (الشعب)، فهو يعني أن جميع الناس يشتركون ويساهمون

في العمل السياسي، وليس الفرد الواحد، ولا الطبقة الواحدة

ولا الحزب الواحد، وانما مجموع الناس.

الشعب هو الذي يختار وينتخب.

والشعب هو الذي يراقب ويحاسب سياسة الدولة.
والشعب كله يساهم ويشارك في النشاطات السياسية.
والشعب كله — وليس الفرد والطبقة أو الحزب — هو الذي يتدخل لتوجيه سياسة حكومة.

وسياسة الدولة تنتجها لخدمة مصالح الشعب كله على السواء، وليس لخدمة فرد، أو طبقة، أو حزب.

وأشخاص الدولة أنفسهم ينتمون إلى الشعب كله، لا إلى فئة خاصة مهما كان نوعها وحجمها العددي والكيفي.

إن اعتماد السياسة الإسلامية على مبدأ (حكومة الأمة)، رسخ ما يمكن أن نطلق عليه ظاهرة (شعبية الحكم الإسلامي)، ولدى دراستنا لتفاصيل المذهب السياسي في الإسلام نرجو أن نوفق لدراسة هذه الظاهرة، ونستوعب التطبيقات السياسية المنعكسة عن مبدأ حكومة الأمة.

أما هنا فإن مهمة هذا الكتاب لا تسمح لنا بأكثر من استعراض مبادئ السياسة الإسلامية على عمومها وكليتها.

ومع ذلك فاني أفضل أن نقرأ مع بعض النصوص التي تتبلور فيها علاقة الأمة بالدولة، وعلاقة الدولة بالأمة، وتعكس لنا صورة عن شعبية الحكم الإسلامي.

حول مهمة الدولة، والأساس الشعبي في تقييمها نقرأ النصوص التالية عن الرسول الأكرم (ص):

« خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم ويصلون عليكم وشرائعتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم ».

وعن أمير المؤمنين (ع):

« من ظلم عبداً لله، كان الله خصمه يوم القيامة ».

« أشقى الرعاة من شقيت به الرعية ».

وحول دخالة الأمة في اختيار وتحديد سياسة الدولة نقرأ النصوص التالية:

عن أمير المؤمنين (ع):

« إن هذا امركم، ليس لأحد فيه إلا من أمرتم، إلا أنه ليس لي امر دونكم ».

عن الرسول (ص):

« مثل القائم على حدود الله، والواقع فيها كمثل قوم استهموا في سفينة، فأصاب بعضهم

أعلاها وأصاب بعضهم أسفلها فكان الذين في أسفلها اذا استقوا مروا على من فوقهم فقالوا لو انا خرقنا في نصيبنا خرقا، ولم نؤذ من فوقنا فان تركوهم وما أرادوا هلكوا، وان اخذوا على ايديهم نجوا، جميعا».

وعن امير المؤمنين (ع):

«الزموا ما عقد عليه حبل الجماعة».

وحول موضوعية السياسة الحاكمة، وعدم تبعيتها لفئة أو شخص أو حزب نقرأ:

«من ولّى عصاة رجلا وهو يجد من هو ارضى الله منه فقد خان الله ورسوله والمؤمنين».

وعن الامام امير المؤمنين (ع) في وصيته لمالك الاشتر:

«ثم ليكن آخرهم عندك أقولهم بمخالق لك، واقلّهم مساعدة فيما يكون منك مما كره الله لاوليائه».

«ثم اعرف لكل امرئ منهم ما أبلى، ولا تضمن بلاء امرئ الى غيره، ولا تقصرون به دون غاية بلاءه، ولا يدعونك شرف امرئ الى أن تعظم من بلائه ما كان صغيرا، ولا تضع امرئ الى أن تستصغر من بلائه ما كان عظيما».

«ثم انظر في امور عمالك فاستعملهم اختيارا ولا تولّهم محاباة وأثرة».

حكومة الامة حق ومسؤولية:

وحكومة الامة في المذهب الاسلامي، ليست مجرد حق، وصلاحيات، بل هي من البناحية الاخرى الزام ومسؤوليات فالامة ملزمة شرعا بضبط شؤونها السياسية وتسييرها بالشكل الذي يريده الاسلام.

في السياسة الاسلامية لا معنى للعزلة، واهمال شؤون الامة السياسية. فالمسألة ليست مجرد حق وصلاحيات يمكن لاحد التنازل عنه، وانما هي مسألة فريضة ومسؤولية يجب تحملها، والنهوض بأعبائها.

وقد نستطيع القول ان فهم (حكومة الامة) بوصفها مسؤولية زائدة على وصفها حق وصلاحيات هو خاصّة تميز المذهب الاسلامي في هذا المبدأ — بالذات — عن المذاهب السياسية المعاصرة في كلا المعسكرين الشرق والغرب.

فالشعب في الديمقراطية الغربية، والديمقراطية الشيوعية!! على أحسن التقارير والفروض يمنح حق المشاركة في الحكم، ويعتبر مصدر السلطات الحاكمة، اما أن يكون هذا الحق واجبا عليه، ويلزم أفراد الامة بهذه الدخالة السياسية، فذلك من خواص السياسة الاسلامية.

مصطلح الحكومات الشعبية:

شهد هذا المصطلح نوعين من الحكومات تفترض لنفسها أنها حكومة شعبية.

النحو الاول: حكومات من أجل الشعب وبواسطة الشعب.

النحو الثاني: حكومات من أجل الشعب — حسب الفرض — لكن لا بواسطة الشعب. ويعود هذا الاختلاف الى التساؤل التالي:

ما هو ميزان اعتبار الحكومة شعبية؟

هل يتطلب ذلك ان تكون الحكومة نابعة من الشعب، وتكون قد وصلت الى الحكم عن طريق الشعب، وبواسطته.

أم ان الميزان في اعتبار الحكومة شعبية هو أن تعمل لصالح الشعب وتحكم من أجل الشعب، ولا يهم بعد ذلك أن تكون نابعة منه، أم متسلطة عليه بالقوة مادامت تهدف في النهاية الى خدمته؟!.

لقد تبنت الماركسية، والفاشية هذا الرأي.

لقد كان «موسوليني» يضي على حكومته دائماً طابع الشعبية. ويتذرع لذلك بمقولاته المعروفة «(اذا لم تكن حكومي من الشعب، فانها من أجل الشعب)» ويكفي هذا المقدار في عرف (موسوليني) وكل الحكومات الفاشية لتبرير كل ممارساتها، مهما تكن بعيدة عن ارادة واختيار الشعب. فالحكم شرعي، وشعبي طالما يضع في قاموس أهدافه خدمة الشعب، اما الماركسية فقد تحدثت باسمها لينين قائلاً:

«اذا رأيت الجماهير أن مصالحها قد أمنت فانها ستقدّر الزعامة الشيوعية، وتبدأ في تأييدها، وبهذا توفر الاساس القوي المتين لاعتراف الاغلبية بهذه الزعامة، ولكن هذا الاعتراف يأتي بعد استيلاء الشيوعيين على السلطة لاقبل ذلك» (١).

هذا في الوقت الذي تفترض الماركسية دائماً ان حكومتها شرعية وشعبية.

واذا انتقلنا من الماركسية، والفاشية الى الديمقراطية الغربية أمكن القول: أن الديمقراطيات الغربية ترفض مبدئياً حكومات تصل عن غير طريق الشعب، أنها تعتبر قناة الشعب هي القناة الوحيدة التي تستطيع أن تمر بها الحكومات من أجل أن تكون شرعية، ومن أجل أن تكون شعبية.

ان الحكومات الشعبية في الفكر الديمقراطي الغربي هي تلك الحكومات التي تعمل من

(١) انظر سياسة الحكم / أوستن رني / ج ١ / ٢٥٩.

اجل الشعب، وتأتي الى الحكم بواسطة الشعب.
الآن النظر في واقع السياسة الغربية، والنزول من عالم النظرية الى عالم التطبيق، ومن مسرح الافتراضات والاعتبارات الى مسرح العمل والممارسة...
اذا انتقلنا هذه الخطوة عرفنا الى اي نخومن الحكومات الشعبية تنتمي الديمقراطيات الغربية.

ان افتراض وصول حكومات عن طريق الشعب، عن طريق الاقتراع والتصويب هو مجرد افتراض، وقد تكون المظاهر الشكلية مؤيدة ومصدقة لهذا الافتراض الآن الحقيقة شيء آخر تماما.

ان الاحزاب الكبرى التي تتنافس على الحكم، والتي تنتمي دائما الى طبقة واحدة هي الاقلية الثرية الاحتكارية ان هذه الاحزاب هي التي تحدد للشعب، وللغلبية البدائل التي يقع عليها التصويب والاقتراع.

والاغلبية اينما ذهبت فانها لا تعبّر عن رأيها، بمقدار ما تعبّر عن موقف تتخذه وهي محصورة في دائرة ضيقة وليست حرة، ومثل هذا الموقف لا يمكن ان يكون صادق التعبير عن رأيها واختيارها، مادامت لا تجد أو لا يسمح لها أن تعرف الطريق الى البدائل الاخرى.

والآن... ما هو الرأي الاسلامي حول الموضوع؟

وهل يفترض الاسلام أن الشعب هو القناة الوحيدة التي يجب عن طريقها الوصول الى الحكم؟

وهل ستكون الحكومة غير شعبية وغير شرعية ايضا اذا كانت تعمل لصالح الشعب، ومن اجل الشعب، لكن لم تكن من الشعب، ولا عن طريقه أم ان ذلك لا يمنع عن افتراض شرعيتها وشعبيتها؟؟

عموما يعتبر الاسلام علاقة الشعب بالدولة هو مقياس وميزان تقييمها، وهو مؤشر حقانيتها، وسلامة اتجاهها.

والنصوص التي قرأناها قريبا تشهد لهذه الحقيقة:

«اشق الرعاة من شقيت به الرعية»

«خيارا تمكّم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلّون عليهم ويصلون عليكم...»

وفي القرآن الكريم «ضربت عليهم الذلة اينما ثقفوا الا بحبل من الله وحبل من الناس».
هذا من وجهة نظر أولية وعامة.

اما على مستوى تحليلي وتفصيلي فان الرأي الاسلامي يتلخص فيما يلي:

ان شرعية الحكم منوطة بعنصرين . (١):

الاول: عنصر التعيين من الله.

الثاني: عنصر الاختيار والانتخاب من الشعب.

شرعية الله (تعالى) هي التي تحدد المواصفات العامة للحاكم (ولي الامر)، كما تحدد الخطوط العريضة لطريقة الحكم، ومسؤوليات الحكم، وصلاحياته.
وفي اطار هذه المواصفات يبقى على الشعب أن يختار، وينتخب، ولا يتمتع بشرعية من لا يكون الشعب نفسه قد ارتضاه، وبايعه.

عن هذا الموضوع يتحدث السيد الصدر قائلا:

«والنبي والامام معينان من الله تعييناً شخصياً، واما المرجع فهو معين تعييناً نوعياً، اي ان الاسلام حدد الشروط العامة للمرجع، وترك أمر التعيين والتأكيد من انطباق الشروط الى الامة نفسها، ومن هنا كانت المرجعية كخط قراراً الهياً، والمرجعية كتجسيد في فرد معين قراراً من الامة» (٢)

ومن ناحية اخرى يعتبر:

«التأكيد على البيعة للانبياء وللرسول الاعظم وأوصيائه، تأكيد من الرسول على شخصية الامة، واشعار لها بخلافتها العامة، وبأنها بالبيعة تجدد مصيرها، وان الانسان حينما يبايع يساهم في البناء، ويكون مسؤولاً عن الحفاظ عليه، ولا شك في ان البيعة للقائد المعصوم واجبة لا يمكن التخلف عنها شرعاً، ولكن الاسلام اصر عليها واتخذها اسلوباً من التعاقد بين القائد والامة لكي يركز نفسياً ونظرياً مفهوم الخلافة العامة للامة» (٣)

نستخلص من ذلك أن شرعية الحكومة -اسلامياً- يتطلب ان تكون حائزة على شرطين:

الاول: أن تعمل لصالح الشعب.

الثاني: أن تكون تابعة من الشعب.

(١) هذا في غير مرحلة الوصاية (مرحلة الاوصياء (ع)) التي تكفل الرسول (ص) فيها بتعيين اولياء الامر بعده شخصياً، من حيث لم تكن الامة قد بلغت نضجاً كافياً يسمح لها بالاعتماد على نفسها في اختيار اولياء أمرها.

(٢) خلافة الانسان/ الشهيد الصدر/ ٢٣-٢٤.

(٣) المصدر السابق/ ٤٣.

وعلى أساس ذلك فإن الولاية الشرعية (القيادة الشرعية) تسند لمن يشق به الشعب و يرجع اليه من الفقهاء العدول جامعي الشرائط .
اما باقي الفقهاء العدول فالولاية وان كانت ثابتة لهم الا أنه لايسمح لهم بمنافسة الفقيه المرجع ومزاحمته .

نصّت المادة السابعة بعد المائة من الدستور الاسلامي للجمهورية الاسلامية في ايران :
« اذا عرفت وقبلت الاكثريّة الساحقة من الشعب بمرجعية وقيادة أحد الفقهاء جامعي الشرائط المذكورة في المادة الخامسة من هذا الدستور .. تكون لهذا القائد ولاية الأمر وكافة المسؤوليات الناشئة عنها ، وفي غير هذه الحالة فان (الخبراء) المنتخبين من قبل الشعب يبحثون ويتشاورون حول كافة الذين لهم صلاحية المرجعية والقيادة ، فاذا وجدوا أن مرجعاً واحداً يملك ميزة خاصة للقيادة فانهم يعرفونه باعتباره قائدا للشعب ، والآفانهم يعينون ثلاثة أو خمسة مراجع جامعي الشرائط باعتبارهم اعضاء في مجلس القيادة ويعرفونهم للشعب .» .

(٣) مبدأ «حكومة القيم الاخلاقية» .

النظرية الاسلامية بشكل عام :

هناك ثلاثة أسئلة توضع الاجابة عنها الحدود الفاصلة بين المذهب الاسلامي والمذاهب الاخرى حول المسألة الاخلاقية .

السؤال الاول : هل توجد قيم اخلاقية ثابتة ؟

وبطريقة اخرى في السؤال : هل توجد قيم اخلاقية نستطيع أن نصفها بأنها واقعية ، وثابتة لموضوعاتها ثبوتاً دائماً وواقعياً أم لا ؟ .

فاذا أخذنا الصدق والكذب كمثالين متضادين لقيمتين اخلاقيتين سالبة ومثبته ، هل نستطيع ان نقول أن الصدق في واقعه وذاته يحمل صفة الحسن والكمال ، وان الكذب في واقعه وذاته يحمل صفة القبح ، والنقص ، بحيث يعد هذا الوصف حقيقة ثابتة ، أم لانستطيع ذلك ، بل الصدق والكذب معا في موقف الحياد من ناحية الحسن ، والقبح ، ولا توجد لهما صفة ثابتة ، وهكذا على العموم لا يوجد للأفعال ، والسلوك صفات وقيمة اخلاقية ثابتة وواقعية ؟

السؤال الثاني : ماهو مدى علاقة وارتباط القيم الاخلاقية بالممارسة العملية ؟ أو بشكل آخر : ماهو مدى نفوذ وحاكمية هذه القيم الاخلاقية — على فرض الايمان بها — على الممارسة السياسية : والعملية عموماً ؟ .

ويمكن القول ان هذا السؤال عملي اكثر منه نظري ، فهو ناظر الى واقع السلوك والممارسة

السياسية، هل هو سلوك يلتزم القيم الاخلاقية، وما هي حدود التزامه بها؟
اما السؤال الثالث فهو: ماهي الاشكال الصحيحة لتطبيق تلك القيم الاخلاقية؟
للتوضيح نأخذ العدالة كمثال لقيمة اخلاقية ايجابية.
العدالة مفهوم كلي وسيع، وحوله يوجد هذا السؤال:
ماهي الممارسات والاشكال العملية التي توصف بأنها عادلة، والممارسات التي
توصف بأنها غير عادلة؟
فنحن اذا أردنا السير في سلوك عادل فهل هناك علائم ومؤشرات، واضاءات ام أنها
قضية غامضة؟
هل هناك أشكال عملية تطبيقية للعدالة أم أنها تخضع لتقييمنا وحسابنا الشخصي؟
واذا كانت هناك اشكال تطبيقية فما هي؟
حول السؤال الأول: أجابت الماركسية بأنه لا توجد قيم اخلاقية ثابتة ولم يقدم الغربيون
اجابة واحدة، لكن الاتجاه السائد هو الايمان بقيم اخلاقية ثابتة.
اما النظرية الاسلامية فانها تؤمن بوجود قيم أخلاقية ثابتة.
فالاسلام حين يدعو الى التزام الصدق، والاحسان، والسلوك العادل، يرى أنها تحمل
صفة الحسن والكمال، والتقدير الانساني بشكل مطلق وواقعي. وحين يدعو الى تجنب
الكذب، والخداع، والغش، والنفاق يرى أنها تحمل صفة الهبوط والقيح.
ورغم ان القيم الاخلاقية تعرضت الى الاستغلال، على طول التاريخ الا ان ذلك—من
وجهة نظر اسلامية— لا يחדش في اصلها وواقعيتها، ولا يبرهن ابدالاً على انها قيم موضوعية
لا تعبر عن حقيقة ثابتة.
وحول السؤال الثاني: يدعو المذهب الاسلامي الى التزام القيم الاخلاقية في مختلف
ظروف التعامل، ومع مختلف الاطراف، مع الاصدقاء، ومع الخصوم.
في حالة التوافق مع المصلحة، وفي حالة عدم التوافق.
انه لا يوجد أي حد لاستعمال القيم الاخلاقية، طالما كنا نعترف لها بالثبات والواقعية.
ان حاكمية القيم الاخلاقية—في التصور الاسلامي— حاكمية مطلقة ويجب أن تحدد
المواقف السياسية في ضوءها مهما تكن الاحوال والظروف.
المصلحة ليست هي الاساس، والمصلحة لا تحكم القيمة الاخلاقية، ولا تحدها.
«لا يجرمكم شأن قوم على الا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى».
وفي هذه النقطة بالذات تختلف عن النظرية الغربية—أو بالأحرى عن الممارسة

الغربية السياسية — التي تدعو على التزام المبادئ الاخلاقية، الا انها تؤمن بدعوتها هذه في حدود ماتمليه المصلحة والمنفعة، فالمصلحة هي التي تحدد القيم الاخلاقية وليس العكس. السياسة الغربية تعلن نظريا عن ايمانها بالقيم الاخلاقية كما تحدث عن ذلك مفكر غربي هو «فرانسويرو» قائلا:

«ومهما نسي الحوار منابعه في الفكر الغربي فهو يحتفظ بصفة مميزة، انه لا يهتم بفردين فقط، انه يفترض دائما حدا ثالثا: قيمة فوق التاريخ:

الحقيقة والعدالة مثلا، وعنهما ينجم سلوك اخلاقي، الحقيقة والاستقامة».

ويلقى على ذلك اندريه هوريو بالقول:

«ان رقي الحضارة يتطلب القناعة بوجود حقيقة وعدالة، او على الاقل وفي جميع الاحوال،

بامكان الاقتراب من الحقيقة والعدالة». القانون الدستوري/ ٥٩.

هذا على مستوى النظرية أما على مستوى التطبيق.

فيمكن بهذا الصدد أن نقرأ التصريح الذي كتبه (كوبلاند) في حديثه عن سياسة

الولايات المتحدة الأمريكية، ومدى التزامها بالمبادئ الاخلاقية، يقول:

«اما اذا كانت نتائج التزامنا بالمبادئ الاخلاقية خسارة مصالحنا وضياعها، فان موقفنا

سيكون العكس، وستكون التضحية بدون شك، على حساب تلك المبادئ الاخلاقية وليست

على حساب مصالحنا» (١).

واقا بصدد السؤال الثالث: فالاسلام يرى ان الصفات الانسانية الحميدة، وهكذا

الصفات النعمية المنخفضة، حينما تهتم الدعوة الى التزامها، أو الى تجنبها، بوصفها مفاهيم

عامة تجريدية فانها بهذا الشكل تكون عرضة للتلاعب والغموض وبالتالي سوء الاستغلال.

اذن فلا بد من رسم صورتها العملية التطبيقية من أجل ابعادها عن هذا الخطر،

فالعدالة، والتكافل الاجتماعي، والاحسان، والمسؤولية العامة، وتجنب الفحشاء، ورفض

الفتن، هذه جميعا تقبل لصنوف متناقضة من التطبيق وتحتمل أكثر من شكل في فهمها و

تفسيرها.

فمثلا تعتبر مصادرة الملكيات الخاصة من أصحابها تصرفا عادلا من وجهة نظر ماركسية

بينما يعتبر إقطاع حصة من أرباح العمل في مقابل ادوات الانتاج التي يملكها رب العمل

غصباً، واقتطاعاً غير عادل من حقوق العامل التي يستحقها بالعمل. وفي مقابل ذلك ترى

(١) لعبة الامم/ ص ٥١.

الرأسمالية أن أخذ الفائدة على رأس المال النقدي يعتبر حقا مشروعًا عادلًا، أمّا في الاسلام فيعتبر ذلك غصبًا غير مشروع.

هنا نلاحظ ان الماركسية، والرأسمالية، والاسلام جميعا تدعو الى التزام السلوك العادل، والتعامل، لكن يختلف كل مذهب عن الآخر على صعيد العمل والتطبيق، فما هو عادل في نظر الماركسية هو ظلم —مثلاً— في نظر الاسلام، والعكس صحيح ايضا، وهكذا...

والنتيجة التي نخرج بها من هذا المثال أن الدعوة الى التزام المبادئ الاخلاقية، حينما لا تتجاوز مرحلة العموم والكلية فانها ستكون —في الاغلب— دعوة خاسرة، وغير ذات قيمة عملية وعلمية أيضا.

من هذا المنطلق اتجه الاسلام الى تحديد وتطبيق هذه الكليات على جزئياتها ومصاديقها، ورسم طريقة العمل لها، وتشخيص مفرداتها السلوكية. فقد حدّد ما هو التصرف العادل، والتصرف غير العادل، وحدّد ماذا تقتضيه المسؤولية العامة وماذا لا تقتضيه.

وحّدّد السلوك الحسن اجتماعيا والسلوك غير الحسن.

وتعتبر قائمة المحرمات، والمباحات، والواجبات، هي لائحة العمل وفق ما تقتضيه وتفرضه هذه القيم الاخلاقية العامة.

وفي هذه النقطة يتميز المذهب الاسلامي بوضوح عن المذاهب الاخرى التي دعت الى التزام المبادئ الاخلاقية لكن لم ترسم طريق العمل بها، ولم تضع اشكالها التطبيقية. حكومة القيم الاخلاقية في السلوك السياسي:

ان الفكرة العامة التي أخذناها عن المذهب الاسلامي في المسألة الاخلاقية، تنعكس بالطبع على المجال السياسي.

لقد أنهانا البحث السابق —السريع— الى النتائج التالية:

ان الاسلام يؤمن بقيم اخلاقية ثابتة وواقعية.

وان الاسلام يرى حكومة تلك القيم ونفوذها المطلق، من دون ان تكون المنفعة الاقتصادية أو السياسية، الفردية أو الاجتماعية، الدينية أو الشخصية، دخيلة في تطويق وتحجيم نفوذها.

وأن الاسلام إذ يدعو الى سلوك يوصف بأنه اخلاقي، فانه في عين الوقت يحدّد ويرسم لافقط معالم هذا السلوك الاخلاقي، وانما جزئياته وتطبيقاته التفصيلية.

ان هذه القضايا الثلاث نفسها تنعكس على المجال السياسي، بالشكل الذي تشرحه النقاط التالية:

اخلاقية الغايات و اخلاقية الوسائل:

السياسة الاسلامية تؤمن بهذه القضية، قضية «حكومة القيم الاخلاقية في الغايات وفي الوسائل» فليست الاهداف والغايات وحدها يجب أن تكون أخلاقية، ووفق المبادئ الانسانية الحقة، بل الوسائل والسبل التي توصل الى تلك الغايات هي الاخرى يجب أن تخضع للمقاييس الاخلاقية.

المطلوب اذن في التصور الاسلامي:

اخلاقية الغايات + اخلاقية الوسائل.

ومعنى هذا أن مبدأ «الغاية تبرر الوسيلة» — الذي تمارسه السياسات الديكتاتورية، والشيوعية — مبدأ مرفوض في السياسة الاسلامية.

الممارسات السياسية في عهد الامام امير المؤمنين (ع) هي التطبيق الحقيقي لمبدأ اخلاقية الغايات و اخلاقية الوسائل في اكثر من مجال، وفي اكثر من حدث تاريخي يتحدث أمير المؤمنين (ع) في هذا الموضوع.

لقد عوتب على التسوية في العطاء، بينما كانت الظروف السياسية تتطلب أحيانا بعض التسامحات واعطاء بعض الامتيازات، لكنه (ع) أصر على التزام التسوية قائلا لناقديه:

«أتأمروني أن أطلب النصر بالجور فيمن وليت عليه، والله لا أطوره به ماسر سمر، وما أم نحم في السماء نحمًا، لو كان المال لي لسويت بينهم، فكيف وانما المال مال الله» (١)

وقيل عنه أنه لا خبرة له بالسياسة، وانّ معاوية أدري بها منه فكان جوابه أن قال:

«والله ما معاوية بأدهى مني، ولكنه يغدرو ويفجر، ولولا كراهية الغدر لكنت من ادهى

الناس، ولكن كل غداة فجرة وكل فجرة كفر، ولكل غادر لواء يعرف به يوم القيامة» (٢)

وفي مجال آخر يتحدث عن ضرورة التزام المبادئ الاخلاقية قائلا:

«أيها الناس، ان الوفاء توأم الصدق، ولا أعلم جنةً أوقى منه، وما يغدر من عليم كيف

المرجع.

ولقد أصبحنا في زمان قد اتخذ أكثر أهله الغدر كيسا، وتَسبَّههم أهل الجهل فيه الى حُسن

(١) نهج البلاغة/ ج ١/ النص رقم (١٢٦).

(٢) نهج البلاغة/ النص ٢٠٠/ ج ١.

الحيلة.

ما لهم قَاتَلَهُمُ اللَّهُ!

قد يرى الحَوْلُ القَلْبَ وجه الحيلة ودونها قَاتِعٌ من أمر الله ونبيه، قَيَّدَ عَظْمًا رَأَى عَيْنٌ بَعْدَ القُدْرَةِ عليها، وَبَنَتْهُ فُرْصَتَهَا مَنْ لَاحِرَجَةٌ لَهُ مِنَ الدِّينِ» (١).

وفي مقابل شعار «الغاية تبرر الوسيلة» يضع أمير المؤمنين شعار «الغالب بالشر مغلوب» (٢).

وإذا أردنا أن نستشهد على هذا الالتزام الاخلاقي بوقائع تاريخية أمكن أن نذكر لذلك حديثين:

الحديث الاول: الاتفاق بين رسول الله (ص) وبين قريش — قبل فتح مكة — على انه من أتى رسول الله (ص) من قريش بغير اذن وليه رده عليهم، ومن جاء قريشا متن مع رسول الله (ص) لم ترده عليه.

بعد هذا الاتفاق قدم «ابوجندل بن سهيل» على رسول الله (ص) هاربا من قريش، وتبعه أبوه (سهيل) وطلبه من رسول الله (ص) حسب الاتفاق الذي أمضاه رسول الله (ص).
وحين صيّم الرسول (ص) على رده الى ابيه، صرخ (ابوجندل):
يا معشر المسلمين أريد الى المشركين يفتنوني في ديني.
فقال رسول الله (ص):

«يا ابا جندل، احتسب، فان الله جاعل لك ولين معلّثين المستضعفين فرجا ومخرجا، انا قد عقدنا بيننا وبين القوم عقدا وصلحا... وانا لا نغدر بهم...» (٣).

الحديث الثاني: في معارك صفين يوم استولى اصحاب امير المؤمنين (ع) على الماء وعرضوا على الامام أن يمنع منه أهل الشام كما صنعوا بهم يوم كان الماء تحت سيطرتهم، فقد رفض امير المؤمنين هذا العرض رفضا قاطعا، معلنا أنه لا يمارس نفس الاساليب التي يمارسها اعداؤه.

الالتزام المبدئي:

على ان دعوة الاسلام الى التزام المبادئ الاخلاقية في التعامل السياسي، ومطلق انحاء

(١) نهج البلاغة/ النص ٤١/ ج ١.

(٢) نهج البلاغة/ الجزء ٣/ النص ٣٢٧.

(٣) تاريخ الطبري/ ج ٢/ ٦٣٤-٦٣٦.

السلوك الاجتماعي، لا تهدف الى تحقيق مصالح سياسية وانما هي دعوة قائمة على اساس الايمان بضرورة تحكم المبادئ الاخلاقية في الحياة.

ومن هنا فان الالتزام الاخلاقي الذي يطبع السياسة الاسلامية ليس التزاما نفعيا وصوليا، وانما هو التزام رسالي مبدئي، ومعنى ذلك أنه لا يخضع لحسابات المصالح التي يجريها أو يطردها.

بالتأكيد أن الالتزام الاخلاقي لا يخلو من عطاءات اجتماعية، في صالح العمل الاسلامي، والاسلام يحرص على تلك العطاءات والمكاسب، الا انه لا يرى فيها جوهر القضية، ولا يعتبرها بحال من الاحوال هي اساس دعوته وحثه على التزام المبادئ الاخلاقية.

في ذات الوقت الذي يعترف فيه الاسلام ويؤكد مكاسب الالتزام الاخلاقي في العمل، كما قوله تعالى:

«ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك،»

وقوله تعالى:

«وجادلهم بالتي هي أحسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم.»

في ذات الوقت يرى ان المبادئ الاخلاقية يجب أن تلتزم لواقعيتها، و موضوعيتها وانسانيتها.

فالاخلاق للاخلاق وليست للمصلحة، اما اذا كانت تتحرك في دوائر مصلحة نفعية فانها — في تقييم الاسلام — تعتبر فارغة من اية قيمة، بل قد تصل الى حد النفاق. ان هذا التقييم الذاتي للمبادئ^{١٠} اخلاقية، وللسلوك الاخلاقي هو واحد من خصائص المذهب الاسلامي، في الوقت الذي تبرى الاتجاهات الحديثة مهما دعت الى الاخلاق، والالتزام القيم الاخلاقية، فانها — عموما، وحتى على مستوى التصريح أحيانا — لا تتجاوز في دعوتها، وفي التزامها حدود المصلحة السياسية.

نستطيع ان نعتبر المساعدات الاقتصادية التي تقدمها الدول الكبرى للبدان الضعيفة مثلاً حسناً على طريقة التعامل المصلحي دائماً وحتى فيما هو اخلاقي!!.

لا احد يشك بان وراء كل دولار وتحت كل حبة قمح تقدمها الدول الكبرى الثرية مصلحة، او طموح الى تحقيق مصلحة سياسية مهما يكن حجمها، وحجمها على الدوام اكبر من حجم المساعدة الاقتصادية التي تقدم.

ان هذه الحقيقة صرح بها «مايلز كوبلاند» حين قال: «الحقيقة وراء كل

هذه المساعدات هي تحقيق مصالحنا بالدرجة الاولى». وهذه الحقيقة بدرجة من الوضوح تجعل الاستشهاد لها بكلمة كوبلاند وغيره أمرا مستغنى عنه.

التربية الخلقية:

وتبقى نقطة مهمة في اخلاقية السياسة الاسلامية وهي التربية الاخلاقية، وإيجاد الدوافع الذاتية التي تحرك الفرد الواحد والجماعة الكاملة، لالتزام القيم الاخلاقية، ومتطلباتها.

فالساسة الاسلامية اذ تؤمن بضرورة تحكيم المبادئ الاخلاقية في العمل الفردي، والاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي، لا تندفع لفرض ذلك على الافراد، وعلى الامة وجزءها بالقسوة والقهر الى ممارسة المثل الاخلاقية، وانما يسعى الاسلام جاهدا الى اشاعة الروح الاخلاقية، وتغيير المحتوى الداخلي للافراد انفسهم، بحيث لا تصبح الممارسات الاخلاقية فرضا عليهم وانما تطبيقا واندفاعا ذاتيا.

هذه الخاصة في التعامل الاسلامي — بشكل عام — شرحها السيد الشهيد الصدر، حين تعرض لها في المجال الاقتصادي، وإذ كنا مدينين له في التنبيه لهذه الخاصة، فنفضل أن ننقل عبارته.

قال: «وتعني الصفة الخلقية ان الاسلام يهتم بالعامل النفسي خلال الطريقة التي يضعها لتحقيق اهدافه وغاياته...»

فقد يؤخذ من الغني مال لأشباع الفقير مثلا... ولكن هذا ليس كل المسألة في حساب الاسلام، بل هناك الطريقة التي تم بها تحقيق التكافل العام.

لان هذه الطريقة قد تعني مجرد استعمال القوة في انتزاع ضريبة من الاغنياء لكفالة الفقراء، وهذا وان كفى في تحقق الجانب الموضوعي من المسألة، اي اشباع الفقير... ولكن الاسلام لا يقر ذلك مادامت طريقة تحقيق التكافل مجردة عن الدافع الخلقى، والعامل الخيرى في نفس الغني، ولاجل ذلك تدخل الاسلام، وجعل من الفرائض المالية عبادات شرعية، يجب ان تتبع عن دافع نفسي نير...

فالاسلام اذن لا يقتصر — في مذهبه وتعاليمه — على تنظيم الوجه الخارجى للمجتمع، وانما ينفذ الى أعماقه الروحية والفكرية ليوفق بين المحتوى الداخلى، وما يرسمه من مخطط اجتماعي واقتصادي...»

ونحن اذا تجاوزنا المجال الاقتصادي — في النص السابق — الى المجال السياسي وجدنا

هذه الحقيقة ماثلة بوضوح.

فحين يدعوا الاسلام جميع افراد الامة لتحمل مسؤولية الحكم، والمشاركة في الدفاع عن الوطن الاسلامي، والاسهام في تصدير الثورة الاسلامية لخارجه، لايتوسل الى ذلك بحجر الشعب، واستعمال العنف معه، بمقدار مايتوسل الى تحقيق هذه الاهداف ببناء محتوى ذاتي لكل فرد يدعوه للاسهام في تحقيق هذه الاهداف.

وحتى حينما يدعوا الاسلام لازالة جذور النفاق، والمعارضة، من بين صفوف المجتمع الاسلامي، فانه يبدأ جاهدا كل الجهد في محاولة للاقناع، والهداية، والتصحيح، والموعظة، من أجل عودة هذه الفئات ذاتيا الى صفوف الامة، وهو يحرص كل الحرص على تحقيق هذه العودة الذاتية قبل أن يمارس أي لون من ألوان العنف والقوة.

لقد تحدث الرسول (ص) عن هذه الخاصية في السياسة الاسلامية حين قال :

«تألفوا الناس، وتأثروا بهم، ولا تغيروا عليهم حتى تدعوهم فما على الارض اهل بيت من مدر ولا وبر الا ان تأتوني بهم مسلمين احب الي من أن تأتوني بأبنائهم ونسائهم وتقتلوا رجالهم». ونفس هذه الاخلاقية جسستها سياسة الامام امير المؤمنين (ع) حين قال فيه القائلون، وتحدثوا عن تسامحه وتواضعه، أو خوفه وتردده.

ولقد ردّهم الامام (ع) بقوله :

«اما قولكم: أكل ذلك كراهية الموت؟»

فوالله ما أبالي، دخلت الى الموت أو خرج الموت اليّ.

واما قولكم شكاً في أهل الشام فوالله ما دفعت الحرب يوماً الا وانا أطمع أن تلحق بي طائفة فتهتدي، وتعيشوا الى ضوئي، وذلك احب الي من أن اقتلها على ضلالها وان كانت تبوء بآثامها» (١).

وهنا يبدو بجلاء عمق الفاصل بين اخلاقية السياسة الاسلامية وبين الاخلاقية الماركسية.

فحين آمنت الماركسية بضرورة تصفية البورجوازية، وازالة هذه الطبقة من المجتمع، لم تتدرج بخطوة أولى وثانية.

لم تبدأ ولم تفكر في أن تبدأ بعملية تصحيح، هداية، تربية ذاتية للطبقة المالكة، وانما عرفت طريق العنف، والعنف وحده، اي انها تناست الطريق الاخلاقي في تحقيق

(١) نهج البلاغة/ ج ١/ النص ٥٥.

الاهداف، وقفزت مرة واحدة الى الطريق القمعي الارهابي.
وليس هذا فقط... بل حتى مع الطبقة العاملة نفسها التي وضعت الماركسية نفسها
لحمايتها، والنهوض بمستواها الاقتصادي، والتقافي...
حتى مع افراد هذه الطبقة الذين لم يهضموا من اليوم الاول أفكار ماركس ولينين - لم
تمر السياسة الماركسية بخطوة أولى وثانية... لم تبدأ باقناع هذه الطبقة نفسيا، وفكريا
بنظريتها، وانما بدأت بالاقناع الثوري! الذي يعني القمع، ثم القمع، حتى الاقتناع
والرضوخ!!

لقد تحدث لينين عن المفهوم العلمي للديكتاتورية قائلا:
«المفهوم العلمي للديكتاتورية ليس شيئا آخر غير السلطة التي لاتحدها قيود شرعية،
ولا تعترضها مبادئ، والتي تقوم مباشرة على العنف» (١).
ونرجوان لانتكون قد أغفلنا حقيقة ايمان السياسة الاسلامية بالعنف والصراحة الذي
تحدث عنه آيات كثيرة، والذي شهدت له التجربة الاسلامية في الصدر الاسلامي الاول
ممارسات عديدة.

الآن ما هو الفارق الجوهرى والاساسي مع القمع الماركسي: هو ايمان السياسة
الاسلامية بضرورة المرور بمرحلة الاقتناع، أو ما يصطلح عليه اسلاميا «إقامة الحجة» قبل
ممارسة أي لون من ألوان العنف والقسوة والقمع والارهاب.
مراجعة لمبدأ «الغاية لا تبرر الوسيلة»:

من وجهة النظر الاسلامية أسلفنا القول بأن المذهب الاسلامي يرفض رفضا قاطعا
استطراق واستخدام وممارسة سبل غير اخلاقية.

انه يؤكد على ضرورة اختيار الوسائل وتقييمها في نفس المختبرات الاخلاقية التي تخضع
لها الاهداف والغايات، وذلك هو مبدأ «الغاية لا تبرر الوسيلة» لكن يبقى هذا السؤال:

حينما يتعذر تحقيق الاهداف الا بتجاوز بعض المبادئ الاخلاقية، وحينما تكون
الاهداف أهم واكبر من حيث القيمة الخلقية، ومن حيث المكاسب السياسية والدينية،
فهل يسمح الاسلام بتضييعها والتضحية بها من أجل قيمة خلقية صغيرة؟

فقهاء الاسلام يبحثون هذه المسألة فاذا توقف انقاذ نفس مؤمنة من يد الظالم المعتدي
على كذبة بسيطة، أو خدعة صغيرة، أو قسَم كاذب، فهل يمنع الاسلام من ذلك؟!

(١) المؤلفات الكاملة/ ج ٣١.

هذا المثال مبسط للغاية، لكنه يكفي في توضيح التساؤل وشرح التراحم بين هدف انساني مهم، وبين قيمة خلقية يجب تجاوزها. ويقرر فقهاء الاسلام في نظائرهذه الحالة بأن الهدف طالما كان أهم فلامانع من الوصول اليه مع تجاوز بعض القيم الاخلاقية وارتكاب بعض ما هو غير مسموح به أخلاقياً.

وهنا يضعون هذا المبدأ «الضرورات تبيح المحضورات». بمعنى ان الاضطرار الى الهدف الاكبر والاهم يسمح بارتكاب بعض ما هو محرم شرعاً و أخلاقياً، طالما لم يكن بالامكان التوصل الى ذات الهدف الا عن هذا الطريق. ونحن اذا راجعنا الممارسات السياسية في الصدر الاول للاسلام نجد أمثلة عديدة سمح فيها الاسلام بتجاوز بعض القيم الاخلاقية، وارتكاب ما هو محرم شرعاً و أخلاقياً من أجل هدف اكبر وأهم!!

فقد سمح الرسول (ص) لـ (نعيم بن مسعود الاشجعي) — في معركة الاحزاب — بأن يدخل صفوف قريش وحلفاءها، ويخذلهم عن مواجهة جيش الاسلام، مستخدماً في ذلك الكذب والخدعة.

وفي قصة قتل (كعب ابن الاشرف) وهو أحد اشراف وزعماء اليهود والمعارضين للاسلام، دعى رسول الله (ص) الى من يقتله، فتقدم محمد بن مسلمة الانصاري قائلاً: انا لك به، انا أقتله.

قال (ص): فافعل ان قدرت على ذلك.

قال: يا رسول الله لا بد لنا مانقول.

قال: قولوا ما بدمكم، فانتم في حل من ذلك.

وفي معركة الاحزاب نفسها دعى رسول الله (ص) حذيفة بن اليمان، للتسلل الى صفوف قريش، والتجسس عليهم، وهكذا فعل.

ومهما تكن قيمة هذه الروايات من ناحية علمية وسننية إلا أنها — على العموم — متواترة وصحيحة في المعنى الذي تشهده.

ماذا نستطيع أن نستنتج في ضوء هذه الامثلة، والقرارات؟

هل يؤمن الاسلام بان الغاية تبرر الوسيلة؟ واذا كان لا يؤمن بذلك الا في شروط محدّدة، وليس قانوناً منضبطاً، فما هي تلك الشروط؟ وما هو القانون؟ الحقيقة هذه: ان الغاية حينها تكون أهم واكبر من الوسيلة فالاسلام يسمح بارتكاب الوسيلة — غير الاخلاقية

حسب الفرض — من أجل تلك الغاية، لكن هذا لا يجعله واقفا الى صف المذاهب التي تؤمن بأن الغاية تبرر الوسيلة، بل يبقى هناك فارق اساسي ومهم جدا، يعطي للمذهب الاسلامي خاصيته في هذا المجال.

اننا حين نقوم بعملية موازنة بين الغاية والوسيلة، بين الهدف والطريق، ونفترض أن احدهما أهم من الآخر، هذه الاهمية على شكلين: أهمية مادية، وأهمية اخلاقية.

والاسلام اذ يؤمن بتقديم الغاية الأهم فانما يفترض ويشترط الأهمية الاخلاقية. اما المذاهب المعاصرة على العموم التي تؤمن بأن الغاية تبرر الوسيلة حينما تكون أهم فانما تفترض وتشترط الاهمية المادية.

لتوضيح الفرق بين الاهمية المادية والاهمية الاخلاقية نأخذ المثال التالي:

الكذب له قيمة اخلاقية سالبة، لنقل خمسين تحت الصفر أو ناقص خمسين (— ٥٠)، وانقاذ انسان من يد الظالم المعتدي له قيمة اخلاقية موجبة لنقل ثمانين فوق الصفر أو (٨٠+)، وبالمطبع فان تحديد وزن هذه القيم الاخلاقية أمر يرجع الى العرف الانساني العقلاني المشترك.

في هذا المثال نجد ان الغاية أهم من ناحية الوزن الاخلاقي من الوسيلة لانها بدرجة (٨٠+) بينما الوسيلة بدرجة (— ٥٠)، معنى هذا ان انقاذ الانسان يدعو الى التضحية بقيمة اخلاقية وزنها (٥٠) — درجة الصدق — أو ارتكاب قيمة اخلاقية سالبة (— ٥٠) — درجة الكذب — من اجل تحصيل ٨٠ درجة اخلاقية — وزن انقاذ الانسان. هذا من ناحية الوزن الاخلاقي.

كما ان الغاية — في هذا المثال نفسه — هي أهم واكبر من الوسيلة من ناحية مادية ومصلحية، فان انقاذ الانسان من الهلكة، واحيائه اكبر وأهم عطاء مما يجزّأليه الكذب من مضار ومفاسد ولو نفسية.

اذن في هذا المثال الغاية أهم ماديا واخلاقيا من الوسيلة، والمذهب الاسلامي يؤمن هنا بتقديم الغاية، وانها تبرر ارتكاب الوسيلة.

لكن لاعلى أساس ما تحققه الغاية من مصلحة، وانما على أساس أنها ذات قيمة اخلاقية اكبر.

ويتضح الفرق بين المذهب الاسلامي والمذاهب الاخرى التي تؤمن بتقديم الغاية باعتبارها أهم ماديا ومصلحيا في فرض ما اذا كانت الغاية اكبر ماديا لكنها أصغر اخلاقيا.

هنا لا يسمح الاسلام بارتكاب الوسيلة — غير الاخلاقية — من أجل تلك الغاية .
اذا افترضنا ان اجراء عمليات اختبار على جسد انسان مريض تؤدي هذه العمليات الى
ايدائه وتعذيبه ، لكنها ذات عطاء ومكسب علمي وطبي كبير ، ففي هذا المثال نجد أن الغاية
— المكاسب العلمية التي تقدم خدمة انسانية كبيرة — اكبر وأهم من ناحية مادية ومصلحية
بالنسبة الى الوسيلة التي تحققها وهي اجراء عمليات اختبار على انسان مريض . اما اذا
نظرنا الى هذين الطرفين (الغاية — الوسيلة) من زاوية اخلاقية لامن زاوية مادية ، فاننا نجد
أن تعذيب الانسان المريض تحت عمليات جراحية مؤلمة ذو قيمة اخلاقية سلبية أهم واكبر
من القيمة الاخلاقية التي تحملها الغاية وهي ، مكاسب علمية لخدمة الانسانية . . .
اذا أردنا حديث الارقام يمكن أن نقول أن تعذيب انسان بريء قيمته الاخلاقية
— مثلاً — ناقص ٨٠ ، أو ثمانين تحت الصفر ، اما القيمة الاخلاقية لـ (خدمة الانسانية)
بالمكاسب العلمية فهي بدرجة (٥٠+) أو خمسين فوق الصفر وحيناً نقوم بعملية حساب
رياضي تكون النتيجة أن القيمة الاخلاقية للوسيلة اكبر من القيمة الاخلاقية للغاية .
في هذا المجال يتضح الفرق بين المذهب الاسلامي ومذاهب (الغاية تبرر الوسيلة) .
فالاسلام يمنع في هذا المثال من اقتحام هذه الوسيلة مهما كانت الغاية ذات مكسب مادي
ومصلحي عظيم ، اما مذاهب (الغاية تبرر الوسيلة) فانها تسمح بذلك .

(٤) مبدأ «شهادة الامة الاسلامية»

«وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا» .
مبدأ «شهادة الامة الاسلامية» مبدأ أصيل ومتجذر في الفكر الاسلامي وهو يساهم
بدرجة كبيرة في تحديد السياسة الخارجية للدولة الاسلامية اضافة الى مداليه الاخرى .
وبالطبع فاننا نهدف فعلاً الى دراسة مفهوم (الشهادة) هذا وتحليله بمقدار ما نهدف الى
شرح ارتباطه بالسياسة الاسلامية .

منابع هذا المبدأ:

ينبع مبدأ شهادة الامة الاسلامية من عدة قضايا اولية ومسلمة في الفكر الاسلامي .
اولاً: قضية (عالمية الرسالة الاسلامية) ، وامتدادها الزماني والمكاني «وما ارسلناك الا
كافة للناس» .

ثانياً: قضية حاكمية الله المطلقة على الناس ، والتي تنعكس على شريعة الله ، فتعطيها
الحاكمية المطلقة على الناس كلهم ، فال التزام شريعة الله ودين الله ، ليس خياراً من بين مجموعة
خيارات معطاة للانسان ، انما هي فرض وتعيين لاسمح للناس في تركه والاعراض عنه .

«ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين».

«وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله».

من هاتين القضيتين يتقرر اسلاميا مبدأ «شهادة الامة الاسلامية».

اقا ماذا يعني هذا المبدأ؟

انه يعني اولاً — مسؤولية الامة الاسلامية عن تصحيح المسيرة الانسانية كلها وايصال شعلة الحق اليها «الذين يبلغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشون احدا الا الله».

ان تبليغ رسالة الله، وتصديرها لسائر الشعوب من أجل أن تحكم كلمة الله في كل الارض، وكل البشر، هو مسؤولية تتحملها الامة الاسلامية.

وهنا نؤكد جانب المسؤولية والتكليف، فشهادة الامة الاسلامية ليست حقاً للامة الاسلامية تستطيع أن تتنازل عنه، ليس تبليغ رسالات الله، والدعوة الى كلمة الله، قضية اختيار تختاره الامة الاسلامية، وانما هو فرض الهي تؤكد شريعة هذه الامة نفسها.

والقرآن الكريم حين يتحدث عن موقع هذه الامة قائلاً:

«وكذلك جعلناكم امة وسطا» لا يغفل عن الاشارة الى الجانب الالزامي؛ جانب المسؤولية في هذا الحقل، فيقول «لتكونوا شهداء على الناس».

ويقول في موضع آخر «ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر».

وهذه تأكيدات على أن مسألة شهادة الامة الاسلامية على مسيرة الانسان في الارض هي مسؤولية قبل ان تكون حقاً.

والجانب الثاني من (شهادة الامة الاسلامية) هو جانب الحق، فاذا كانت الامة الاسلامية مسؤولة عن تصحيح مسيرة الانسان، وتثبيت حكومة الحق والعدل، وقلع كل جذور الباطل والكفر والظلم، فهذا يفترض — حتماً — ان تكون هذه الامة بموقع الحاكم، والمشرف، والقيّم، وبدون هذا الموقع، وبدون هذا الحق لا تستطيع الامة الاسلامية أن تباشر دورها كمسؤولة عن تصحيح الطريق.

ومن هنا فان الامة الاسلامية تملك حقاً شرعياً — تمنحه إياها شريعة الله — يسمح لها بالتدخل في شؤون الامم الاخرى، وعلى اساس هذا الحق الشرعي، نفس الفتوحات التي باشرها الرسول (ص)، شخصياً، والتي دعى اليها الاسلام على الدوام.

وعلى هذا الاساس نفرّق بين الاستعمار وبين الفتح الاسلامي، فاضافة الى الفارق في الاهداف، والفارق في طريقة التعامل، يوجد هناك فارق نظري هو ان الامة الاسلامية حينما تبشر عملية الفتح تؤمن بأنها ذات حق شرعي في تصحيح مسيرة الانسانية، وهدايتها الى رشدّها الايماني، وهذا الحق الشرعي منحها آياه خالق العباد، وسيد السماوات والارض.

اما الاستعمار الحديث والقديم فانه لا يملك تفسيراً شرعياً وقانونياً، فالامم المستعمرة نفسها تدعي -نظرياً على الاقل- سيادة كل شعب على نفسه، وتمنع -نظرياً ايضاً- عن اي لون من الوان التدخل في شؤون الشعوب الاخرى مهما كان الهدف، وحتى لو كان لصالح تلك الشعوب، طالما كانت الشعوب تملك سيادة ذاتية على نفسها.

اذن فالاستعمار لا يعتمد على اساس قانوني، وهو يتناقض مع نفسه نظرياً في الوقت الذي تؤمن كل النظريات الحديثة، كل الامم والدول -الاستعمارية نفسها- بالسيادة الذاتية للشعوب، أو ما يسمى بـ(حق الاستقلال القومي)، في ذات الوقت تمارس عملية غزو الشعوب واستعمارها، وهذا يخرق تماماً مبدأ السيادة الذاتية وحق الاستقلال القومي.

اما في الاسلام فان الامة الاسلامية شهيدة ومسؤولة عن الشعوب كلها ومع هذه الشهادة يعتبر مبدأ السيادة الذاتية، والاستقلال القومي مبدأ مرفوضاً في الفكر الاسلامي «هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون».

وانطلاقاً من هذا الاساس النظري، تكون عملية الفتح الاسلامي عملية مشروعة وقانونية من وجهة نظر اسلامية على الاقل.

فالامة الاسلامية حينما تمارس عملية الفتح لا تتناقض مع نفسها ولا تصطدم مع مبادئها، كما هو حال الامم المستعمرة التي تدعي للشعوب الاخرى حق الاستقلال والسيادة، ثم تفترض نفسها قيّمة على تلك الشعوب.

البحث الثاني أطروحة نظام الحكم

الفصل الاول الاطروحة بنظرة عامة

يمكن ان نستعرض الاطروحة الاسلامية لنظام الحكم في مرحلتين زمنيتين، مرحلة عصر المعصوم، ومرحلة ما بعد المعصوم.

عصر المعصوم:

حيث يوجد في هذا العصر رجل معصوم على رأس التجربة الاسلامية، هذا الرجل المعصوم هو النبي (ص) والوصي (ع).

في هذا العصر يكون الحاكم المطلق هو المعصوم،

له الحاكمية في تطبيق الشريعة وممارستها،

وله الحاكمية في قيادة التجربة الاسلامية وتوجيهها،

وهي حاكمية واسعة وعريضة تشمل حتى اموال الناس، بل وحتى أنفسهم بمعنى من

المعاني.

وذلك قوله تعالى «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم».

وقوله تعالى «وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة».

«انما كان قول المؤمنين اذا دعوا الى الله ورسوله ان يقولوا سمعنا واطعنا».

وفي الحديث الشريف المعروف بحديث الغدير عن رسول الله (ص):

«أأست اولى بكم من أنفسكم؟ قالوا: بلى».

قال: من كنت مولاه فهذا علي مولاه».

ويستدل الفقهاء على هذه الولاية الواسعة العريضة بأدلة من القرآن الكريم، والستة

الشريفة، نترك مراجعتها للقارئ الكريم، علماً بأن هذه المسألة يجمع عليها كل علماء

الاسلام..

والجدير بالاشارة ان الشيخ الانصاري رحمه الله... استعرض عددا من تلك الادلة والنصوص ثم قال :

«وبالجملة فالمستفاد من الادلة الاربعة - القرآن، السنة، العقل، الاجماع - بعد تتبع والتأمل ان للامام سلطنة مطلقة على الرعية من قبل الله تعالى وان تصرفهم نافذ على الرعية ماض مطلقا» (١)

معنى الولاية على الاموال :

ماذا تعني ولاية المعصوم (ع) على اموال الناس؟

بالطبع ان هذه الولاية لا تعني سلب ملكية الناس لاموالهم ، انما تعني ان المعصوم (ع) له حق التصرف في اموالهم بالشكل الذي يراه ، فبالرغم من ان لهم سلطنة على ممتلكاتهم واموالهم الا ان سلطنة المعصوم اقوى وأولى .

معنى الولاية على النفس :

والولاية على النفس لا تعني عبودية الناس للمعصوم بمقدار ما تعني ان للمعصوم (ع) حق الطاعة على الناس فيما يأمر وفيما ينهي سواء في المجالات العامة أو الخاصة .
فالمعصوم يرسم المواقف العامة للناس في ضوء ما يراه من المصلحة ، وله حق الطاعة في ذلك ، سواء في المجالات الاقتصادية ، أو السياسية ، أو الاجتماعية أو الثقافية ...
كما ان له الولاية والطاعة لورسم موقفا شخصيا لواحد من الناس في سفر ، أو سكن أو زواج ، أو طلاق ، أو بيع ، أو شراء ، أو مكان العمل ، أو نوع العمل أو وقت العمل الى آخر ما هنالك من الامور الخاصة بالانسان نفسه والتي تخضع لاختياره و ارادته عادة .

معنى آخر للولاية :

المعنى الذي ذكرناه للولاية على الاموال والانفس هو المعنى المعروف بين الفقهاء و خلاصته كما في عباراتهم «استقلال الولي بالتصرف» في اموال الناس وانفسهم بالشكل الذي شرحناه ، وهناك معنى آخر للولاية ، خلاصته كما في عباراتهم «عدم استقلال غير المعصوم بالتصرف» والمقصود من هذا المعنى درجة أضعف من الولاية الثابتة للمعصوم (ع) ، فليس له التصرف في اموال الناس وأنفسهم كما يذهب اليه المعنى الاول ، انما ولايته بهذا المقدار ان لا يحق للناس التصرف في اموالهم وانفسهم الآمع موافقته وسماحه ، اما اذا رفض ولم يسمح فولاية الناس وسلطتهم على اموالهم وأنفسهم ساقطة .

(١) المكاتب/ للشيخ الانصاري (ره) .

هذا هو المعنى الآخر للولاية ألا أن المشهور بين الفقهاء هو الاول .

حكومة الفرد المعصوم:

نستطيع القول وفقا لما تقدم ان الحكومة في عصر المعصوم هي حكومة الفرد المعصوم، ورغم ان الحكومة الفردية قد أحيطت بكثير من السلبيات، ومارست الوانا من الاعتداء على حقوق الناس وحررياتهم، وتورطت في كثير من المزالق والاختفاء ألا أن هذه جميعا لا تنعكس على حكومة الفرد المعصوم.

فالمعصوم انما اعطي هذا الحد الواسع من الولاية في الاسلام بعد افتراض العصمة فيه التي تعني اكثر من شيء، فهي تعني من ناحية قوة النزاهة الذاتية في هذا الفرد بحيث لا يقع تحت تأثير أي لون من الوان الهوى والعاطفة والميول الخاصة.

وتعني من ناحية التزامه المطلق بأحكام الشريعة الالهية بعد احاطته المطلقة بها واستيعابه الكامل لها ولطرق تطبيقها.

وتعني من ناحية ثالثة عمق تجربته وخبرته السياسية والاجتماعية الى درجة انه يصيب الموقف الافضل دائما بتسديد الله تبارك وتعالى.

واضافة الى كل ذلك فان هذا الفرد المعصوم ليس مستبدا بالرأي، متعاليا على الناس، بل فرضت عليه الشريعة الالهية التشاور مع الامة، والاطلاع على مجموع الآراء ثم تركت اليه القرار الاخير.

«وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله». القرآن الكريم.

ومضافا الى كل ذلك الدرجة الاخلاقية العالية التي يتمتع بها هذا المعصوم في مقام ممارسة ولايته وحكومته المطلقة، حتى لاحظ المنافقون على رسول الله (ص) - رغم انه يملك هذه الولاية العريضة - انه سريع الاقتناع بآراء الآخرين و سريع التنازل لهم.

«يقولون هو أذن»، قل أذن خير لكم، يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين» ٦١ / سورة التوبة.

اذن: فالحكومة في عصر المعصوم بالرغم من انها حكومة الفرد ألا انها بعيدة تماما عن كل سلبيات الحكم الفردي الذي شهدته التجربة الانسانية.

بل نستطيع القول ان حكومة الفرد المعصوم هي على مستوى الممارسة العملية حكومة الامة ذاتها، وتجسيد لمقولة (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته).

التفاعل بين الامام والامة:

ان التفاعل بين الامام والامة مبدأ عام تسجله الاطروحة الاسلامية سواء في عصر المعصوم أم عصر ما بعد المعصوم، رغم الاختلاف في طريقة هذا التفاعل كما سيتضح

ان شاء الله تعالى في طيات هذا الكتاب.

ان هذا التفاعل هو الذي يتحدث عنه الامام امير المؤمنين (ع) حين يقول:
«واعظم ما افترض الله سبحانه من تلك الحقوق حق الوالي على الرعية، وحق الرعية على الوالي فريضة فرضها الله سبحانه لكل على كل فجعلها نظاماً لألفتهم وعزاً لدينهم، فليست تصلح الرعية إلا بصلاح الولاية، ولا تصلح الولاية إلا باستقامة الرعية.
فاذا اتت الرعية الى الوالي حقه، واذى الوالي اليها حقها عزاً لحق بينهم، وقامت منهاج الدين، واعتدلت معالم العدل، وجرت على اذلالها السنن، فصلح بذلك الزمان، وطمع في بقاء الدولة، وثبتت الاعداء.

واذا غلبت الرعية واليها واجحف الوالي برعيته، اختلفت هناك الكلمة وظهرت معالم الجور...».

عصر ما بعد المعصوم (الغيبة):

مبدأ «ولاية الفقيه» يلخص الاطروحة الاسلامية لنظام الحكم في عصر غيبة المعصوم. والمبدأ يعني بعبارة مختصرة ان الحاكمية بعد المعصوم هي للفقيه الجامع للشرائط التي سنشير اليها فيما بعد ان شاء الله تعالى.

والفقيه هو الشخص الذي بلغ رتبة الاجتهاد في استنباط احكام الشريعة من مصادرها. ويبدو من عبائر بعض الفقهاء ان هذا المبدأ (ولاية الفقيه) متسالم عليه بين كافة العلماء، حتى ان المحقق النراقي حينما تصدى لتحقيق هذه المسألة قال في مقدمة كلامه:

«اني قد رأيت المصتفين يحولون كثيراً من الامور الى الحاكم في زمن الغيبة، ويولونه فيها ولا يذكرون عليه دليلاً».

«وكذا نرى كثيراً من غير المحتاطين من أفاضل العصر وطلاب الزمان اذا وجدوا في انفسهم قوة الترجيح والافتقار على التفرع مجلسون مجلس الحكومة ويتولون امور الرعية... الى غير ذلك من لوازم الرئاسة الكبرى».

ثم قال في مقام الاستدلال عليه:

«الدليل عليه بعد ظاهراً الاجماع. حيث نصّ به كثير من الاصحاب بحيث يظهر منهم كونه

من المسلّمات— ما صرح به الاخبار...» (١).

وهكذا يفترض المحقق النراقي أن المسألة اجماعية متسالم عليها.

(١) عوائد الايام ١٨٥-١٨٨.

كما ذكر السيد بحر العلوم في كتاب بلغة الفقيه قائلا:
اما ثبوتها للفقيه، ولو في الجملة - فمألا كلام فيه - بعد الاجماع عليه بقسميه، وورود
النصوص المعتمدة في القضاء وما يعمله والحوادث الواقعة» (١)
وهكذا ذكر المحقق الكركي في كتابه جامع المقاصد قائلا:
«اتفق اصحابنا على ان للفقيه العادل الجامع لشرائط الفتوى، المعبر عنه بالمتجهد
في الاحكام الشرعية نائب من قبل ائمة الهدى عليهم السلام: في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه
مدخل».

وعبارات الفقهاء كثيرة في التصريح بهذا المبدأ، نكتفي منها بنقل عبارة امام الامة
السيد الخميني الكبير حفظه الله، وعبارة سيدنا شهيد العصر السيد الصدر رضوان الله عليه.
كتب الامام الخميني:
«يرجع أمر الولاية الى الفقيه العادل، وهو الذي يصلح لولاية المسلمين، اذ يجب ان يكون
الوالي متصفا بالفقيه والعدل...» (٢).
وكتب السيد الصدر:

«المتجهد المطلق له الولاية الشرعية العامة في شؤون المسلمين...
واذا أمر الحاكم الشرعي بشيء تقديرا منه للمصلحة العامة وجب اتباعه على جميع المسلمين
ولا يعذر في مخالفته حتى من يرى ان تلك المصلحة لا اهمية لها» (٣).
أدلة ولاية الفقيه:

لسنا في هذا الكتاب بصدد عقد بحث استدلاي في مبدأ ولاية الفقيه فقد بحث هذه
المسألة بشكل مفصل في كتب الفقهاء، انما نريد ان نكون للقارئ فكرة مختصرة عن أدلة
هذا المبدأ فنقول:

حاول عدد من الفقهاء الاستدلال على هذا المبدأ بالأدلة الاربعة، أعني القرآن،
والسنة، والعقل، واجماع الفقهاء.

اما القرآن الكريم فيمثل قوله تعالى «واسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون».
بناءً على عموم الخطاب فيها لكل زمان، واهل الذكر في زمان الغيبة هم الفقهاء،

(١) بلغة الفقيه/ ج ٣/ ٢٢١.

(٢) الحكومة الاسلامية/ الامام الخميني.

(٣) الفتاوى الواضحة/ ١١٤-١١٦.

وهكذا قوله تعالى:

«اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم» (١).

واما دلالة العقل على هذا المبدأ فبالطريقة التالية:

أنه من الضروري بحكم العقل وجود امام للمسلمين يدبر امورهم، ويحفظ نظامهم، وأولى شخص للاضطلاع بهذه المهمة هو الفقيه العادل الجامع للشرائط فيتعين بحكم العقل ان يكون لهذا الشخص حق الولاية والأمامة.

واما دلالة الاجماع فقد قرأنا بعض النصوص التي تؤكد انعقاد اجماع العلماء على هذا المبدأ.

الا ان عمدة الدليل في ذلك هو الروايات الكثيرة المتظافرة عن المعصومين عليهم السلام، وفيما يلي نستعرض بعض تلك الروايات تاركين الى القارئ الكريم مراجعة كتب الاستدلال التي شرحتها واستوعبت الحديث فيها.

(١) عن الامام الصادق (ع):

«العلماء ورثة الانبياء».

(٢) عن امير المؤمنين (ع) قال:

قال رسول الله (ص) اللهم ارحم خلفائي،

قيل: يا رسول الله ومن خلفائك

قال: الذين باتون من بعدي ويروون حديثي وستقي.

(٣) عن الامام الكاظم (ع):

«لأن المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصون سور المدينة لها».

(٤) عن الامام الصادق (ع):

«قال: قال رسول الله (ص): الفقهاء امناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا. قيل يا رسول الله

(ص): وما دخولهم في الدنيا؟ قال: اتباع السلطان، فاذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم».

(٥) عن الامام الصادق (ع) قوله:

«الملوك حكام على الناس، والعلماء حكام على الملوك».

(٦) التوقيع الشريف للامام المنتظر عجل الله تعالى فرجه الشريف:

«واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله

(١) راجع في الاستدلال بهذه الآية كتاب الحكومة الاسلامية للامام الخميني.

عليهم».

(٧) عن الامام الصادق (ع):

«انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضياً فتحاكموا اليه».

(٨) وعن الامام الصادق (ع) ايضاً في رواية عمرو بن حنظلة:

قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما الى السلطان والى القضاة — يعني قضاء الجور — أيمل ذلك؟
قال: من تحاكم اليهم في حق أو باطل فانما تحاكم الى الطاغوت، وما يحكم له فانما يأخذ سُجُنًا وإن كان حقاً ثابتاً له، لأنه اخذه بحكم الطاغوت وما أمر الله ان يكفر به.
قلت: فكيف يصنعان؟

قال (ع): ينظران من كان منكم من قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً، فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رده والراد علينا كالراد على الله، وهو على حد الشرك بالله».

(٩) عن الامام الحسين (ع):

«مجارى الامور والاحكام على ايدي العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه».

هذه نبذة من الروايات التي استدلت بها على مبدأ ولاية الفقيه.

حدود ولاية الفقيه:

بعد التسالم على مبدأ ولاية الفقيه، تناول الفقهاء بحثاً آخر حول حدود هذه الولاية سعة وضيقاً.

والرأي المعروف في هذا المجال هو القائل بأن ولاية الفقيه العادل الجامع للشرائط هي على حد ولاية المعصوم بالشكل الذي شرحناه، ونفضل ان نقرأ هنا بعض النصوص:

كتب المحقق النراقي:

«كلما كان للنبي والامام الذين هم سلاطين الانام، وحصون الاسلام فيه الولاية وكان لهم، فللفقيه ايضاً ذلك الاّما اخرجه الدليل من اجماع أو نص أو غيرهما»

وهكذا كتب المحقق النائيني: (١)

«اطاعة ولي الأمر — المعصوم (ع) — في الآية المباركة (واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي

(١) ترجم عن الاصل الفارسي (حكومت از نظر اسلام) للمحقق النائيني ص ٩٩ — ١٠١.

الامر منكم) في عرض اطاعة الله ورسوله(ص)...، كذلك في عصر الغيبة فان ترجيحات النائب العام عن المعصوم —عجل الله تعالى فرجه الشريف— او المأذونين من قبله لاهالة لازمة بمقتضى النيابة الثابتة لهم»

وهذا الرأي هو ما ذهب اليه ايضا (صاحب الجواهر)، مستفيدا ذلك من الحديث الشريف عن الامام المنتظر(ع) «واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا» حيث قال معلقا على هذا النص:

«ضرورة كون المراد منه أنهم حجتي عليكم في جميع ما انا حجة الله عليكم الا ما خرج...»(١).

وننقل في الختام نصاً لامام الامة الخميني الكبير اطال الله عمره الشريف، حيث يقول وهو يتحدث عن ولاية الفقيه:

«يملك هذا الحاكم من أمر الادارة والرعاية والسياسة للناس ما كان يملكه الرسول(ص) و امير المؤمنين(ع)».

«وقد فوّض الله الحكومة الاسلامية الفعلية المفروض تشكيلها في زمن الغيبة نفس ما فوّضه الى النبي(ص) وأمير المؤمنين(ع) من أمر الحكم والقضاء والفصل في المنازعات، وتعيين الولاة والعمال، وجباية الخراج، وتعمير البلاد»(٢).

الامة هل تشترك في الحكم؟
سوف نتحدث —ان شاء الله تعالى— في فصول آتية عن دور الامة في الحكم، الا أننا يجب ان لا نغفل الاشارة الى هذا الموضوع في النظرة العامة التي نريد تذكيرنا بها للاطروحة الاسلامية لنظام الحكم.

وهنا نقول:

ان مبدأ ولاية الفقيه لا يعني الغاء الامة، وعزلها، وفرض القرار عليها.
وكما اشرنا فيما سبق —لدى الحديث عن الحاكم المعصوم— عن وجود تفاعل حقيقي دائم بين الامام والامة، هذا التفاعل الاخلاقي، والقانوني في نفس الوقت يكتننا من القول:
ان الهيكل السياسي للحكم في الاسلام يشترك في تركيبه طرفان الامام والامة.
فالامة هي المسؤولة، وهي المستخلّفة من قبل الله تعالى في إعمار الارض؛ كل ذلك تحت

(١) الجواهر الجزء ٤٠ من الطبعة الحديثة ص ١٨.

(٢) الحكومة الاسلامية/ ٤٩.

اشراف الامام وولايته.

والامام من الناحية الاخرى ليس مجرد منتخب من قبل الامة منها يستمد سلطته و
صلاحيته، وانما هو مشرف وناظر، وله حق الطاعة، والامر النافذ والرأي الحاسم:
«اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم».

ومن هنا فان الراد عليه راد على الائمة المعصومين (ع) والراد عليهم راد على الله تعالى.
الامام ليس مجرد تعبير عن رأي الامة، بل هو الحاكم، وصاحب الرأي كما يقول النص
الشريف «فقد جعلته عليكم حاكماً».

ان الخاصة التي تمتازها الاطروحة الاسلامية لنظام الحكم هي هذا التفاعل والاشتراك
الحقيقي بين الامام والامة، تفاعل يتجاوز الشكليات والصور غير الحقيقية كما نشهده في الانظمة
الديمقراطية، والديكتاتورية معاً، فالامة في كلا هذين النظامين معزولة عزلاً حقيقياً مقنعاً.
اما في الاسلام فالامام يمارس دور الحاكم لكنه لا يبتعد عن الامة بل يبقى كأني فرد آخر
في الامة من حيث خضوعه لقانون الشريعة، والدستور الذي تضعه الامة باشرافه، ويبقى
مدفوعاً للحفاظ على مصالح الامة وتناسي وضعه الشخصي، فهو يمارس دور الحاكم والمحكوم
معاً، والامة هكذا ايضاً، ليست محكومة فقط، وانما تمارس نفسها دور الحاكم، أي انها
تمارس دور القابل والفاعل معاً.

ولقد شرح السيد الشهيد الصدر هذه الحقيقة بالقول:

«بالامكان ان نستخلص من ذلك ان الاسلام يتجه الى توفير جوار العصمة بالقدر الممكن
دائماً. وحيث لا يوجد على الساحة فرد معصوم... ولا أمة قد أنجزت ثورها بصورة كاملة و
اصبحت معصومة في رؤيتها النوعية...»

فلا بد ان تشترك المرجعية - الفقيه المرجع - والامة في ممارسة الدور الاجتماعي الرباني». «وهكذا وزع الاسلام في عصر الغيبة مسؤوليات الخطين، خط الشهادة وخط الخلافة،
كما يصطلح عليه السيد الشهيد، بين المرجع والامة، بين الاجتهاد الشرعي، والشورى الزمنية..
فلم يشأ ان تمارس الامة خلافتها بدون شهيد يضمن عدم انحرافها وبشرف على سلامة المسيرة و
يحدد لها معالم الطريق من الناحية الاسلامية، ولم يشأ من الناحية الاخرى أن يحصر الخطين معاً في
فرد مالم يكن هذا الفرد مطلقاً أي معصوماً» (١).

(١) خلافة الانسان وشهادة الانبياء ٥١-٥٥.

ويمكننا ان نقرأ هذا التفاعل الحقيقي القانوني في الدستور الاسلامي للجمهورية
الاسلامية في ايران.

الفصل الثاني

الامام

سبق القول أن هناك طرفين أساسيين يعتمد عليهما الوجود السياسي للمجتمع الاسلامي وهما الامام والامة .

وألحنا في الفصل السابق الى وجود التفاعل الحقيقي بين هذين الطرفين، وسوف ينكشف لنا من خلال البحوث الآتية مظاهر هذا التفاعل ان شاء... تعالى .
في هذا الفصل نهتم بدراسة أحد الطرفين في التركيبة السياسية الا وهو الإمام .

مقام الامامة:

وفي البدء يجب ان نوضح نقطة مهمة حول الامام، من هو؟ ماذا يمثل؟ ما هو موقعه في الامة؟

ذلك ان النظم المعاصرة لا تعرف هذا المفهوم، فهو لا يعني رئيسا للجمهورية محدودا لهذا المصطلح من مفهوم ودلالة، كما لا يعني (قائد الثورة) ايضا محدودا لهذا المصطلح من مفهوم ودلالة .

بل يعني القائد الديني والسياسي الذي ترجع اليه الامة في امورها الدينية والسياسية، ويكون قراره نافذا عليها في كلا المجالين .

وهنا نقرأ بوضوح ظاهرة عدم الفصل بين الدين والسياسة، فالرجل الذي يشرف على التعاليم الدينية هو نفسه الرجل الذي يشرف على الاوضاع السياسية ويقرر الموقف لها . ومثل هذا الامر لا نظير له في غير الفكر الاسلامي .

مواصفات الامام

ولا يكون الانسان في موقع الامام الا بعد ان تتوفر فيه عدة مواصفات اشترطتها الشريعة الاسلامية، وأهم تلك المواصفات ثلاث:

١- الفقه (العلم بالشريعة).

٢- العدالة.

٣- الكفاءة.

هذه الشروط هي التي تحدث عنها الامام الخميني قائلا:

«لابد في الوالي من صفتين هما اساس الحكومة القانونية- يقصد حكومة القانون الالهي

—ولا يعقل تحقيقها الاّ بها.

احدهما العلم بالقانون.

وثانيتهما العدالة.

ومسألة الكفاية داخلة في العلم بنطاقها الأوسع، ولا شبهة في لزومها في الحاكم أيضا، وان

شئت قلت هذا شرط ثالث من أسس الشروط» (١).

هذه الشروط الثلاثة ذكرها السيد الشهيد الصدر (رضوان الله عليه)، وأرجعها الى

أربعة شروط.

(١) العدالة.

(٢) العلم واستيعاب الرسالة.

(٣) الوعي على الواقع القائم.

(٤) الكفاءة والجدارة النفسية. (٢)

وواضح ان الوعي على الواقع القائم يرجع الى (الكفاءة السياسية) ومن هنا فسوف

يلتحم مع الرابع (الكفاءة والجدارة النفسية) ليكون شرطا واحدا هو الكفاءة النفسية والسياسية.

وفيما يلي نتناول هذه الشروط الثلاثة بشرح اكثر:

الصفة الاولى:

العلم بالشريعة

هذا الشرط هو الذي يصطلح عليه بـ (الفقه)، وبقصد به كون الامام قد بلغ درجة

الاجتهاد (٣) في فهم الشريعة واستيعاب واستنباط احكامها. ويرجع اعتبار هذا الشرط الى

(١) كتاب البيع/ الامام الخميني/ ج ٢ - ٤٦٧ - ٤٦٧.

(٢) خلافة الانسان/ السيد الصدر/ ٢٥ - ٢٦.

(٣) الاجتهاد هو «القدرة العلمية على استخراج الحكم الشرعي من دليله المقرّله» الفتاوى الواضحة/

السيد الصدر/ ١٣٠.

أمرين:

الاول: ان مهام الامام ومسؤولياته تتطلب ان يكون على اطلاع كاف بالشرعية الاسلامية واحكامها وعلى استيعاب كامل لها، ولاهدافها، ولاخلاقيتها، ولطريقة معالجتها للأمور حتى يستطيع وهويدير سياسة الدولة، ويعالج كل مشاكلها أن يشخص الموقف الشرعي الصحيح والمتناسب تماما مع اخلاقية الشريعة الاسلامية وطريقتها العامة في معالجة المشاكل، ولايمكن ان يمارس الامام هذه المهمة الضخمة بالاعتماد على مجتهد آخر يرجع اليه في تحديد الموقف الشرعي المناسب، ذلك أن تشخيص الموقف الشرعي المناسب في المسائل السياسية، وامور الدولة عموما يحتاج الى احتكاك ومعايشة دائمية مع الواقع السياسي، ومع الظروف المحيطة بتلك المسألة حتى تتكون رؤية واضحة وجلية من خلالها يمكن تشخيص الموقف الشرعي المناسب، وهذا الاحتكاك والمعايشة والمعاونة لايتوفر في مجتهد آخر ليس في موقع الامامة والقيادة. اذن يجب ان يكون القيم على الامور، وولي الامر هو نفسه مجتهدا، لامقلدا.

الثاني: كما أن كون الامام مجتهدا، بحيث ترتبط به الامة برابطة التقليد — خصوصا اذا كان هذا الارتباط واسعا وعريضا وكان الامام مرجعا دينيا عاما — يساعد كثيرا في توطيد العلاقة بين الامام والامة، ونفوذ كلمته، واستحكام قيادته وأتوته لها، وهذه ناحية ليست قليلة الاهمية، فنجاح الدولة الاسلامية وقوتها مستمدة من قوة العلاقة بين الامام والامة والعكس كذلك أيضا.

الصفة الثانية:

العدالة: «العدالة: عبارة عن الاستقامة على شرع الاسلام وطريقته، شريطة ان تكون هذه الاستقامة طبيعة ثابتة للعدل تماما كالعادة» (١).

وهكذا فالعدالة وفقا للمشهور بين العلماء، ليست مجرد أداء الواجبات وترك المحرمات كما يذهب الى ذلك بعضهم، وانما هي السيطرة على النفس، والتمكّن منها، بحيث يؤمن الى حد كبير عدم الوقوع في مخالفة شرعية عند الابتلاء.

وجدير بالذكر ان مصطلح العدالة بالمعنى الذي شرحناه قد يكون جديدا وغريبا عما هو المؤلف في المصطلحات المعاصرة الا أنه كمفهوم لا يحمل هذه الغرابة، انه ليس اكثر من النزاهة — بأعلى درجاتها — التي تفترضها كل النظم اليوم في قادتها، وزعماءها. انها

(١) الفتاوى الواضحة/ ١٢٠.

نفس الالتزام بالقانون، والخضوع للقانون، والاخلاص للقانون الذي تحرص مختلف النظم على وجوده في القادة والزعماء.

هكذا العدالة في المفهوم الاسلامي هي نزاهة الشخصية، والاخلاص للشرعية •
الاسلامية، والفناء في مصلحتها، وفي تطبيقها.
اما اعتبار هذا الوصف في الامام فانما يرجع لاهمية موقع الامامة.

فالامام هو القيم على التجربة الاسلامية ومسارها، وهو المسؤول عن توجيهها الوجهة الحسنة، ومن ناحية اخرى هو رمز أعلى في المجتمع الاسلامي منه يستلهم الشعب، ومنه يتعلم، وبه يقتدي ويتأسى، ومن ناحية ثالثة فان الامام هو المؤمن على مصالح الدولة الاسلامية، وثرواتها، واقتصادها، وتبعاً لهذه الامور تعين ان يكون الامام عادلاً بأعلى درجة ممكنة من العدالة، سيما ونحن نعرف ان الاسلام يتجه لتربية كل افراد الامة تربية اسلامية ملتزمة الى درجة العدالة.

ان مجرد توفّر صفة الاجتهاد في الامام لا يدفع عنه خطر الانحراف وبالتالي لا يدفع عن الامة الاسلامية والتجربة الاسلامية هذا الخطر كما لوحظ وقوعه في التاريخ الاسلامي حين تولى امور المسلمين رجال غير ملتزمين بالشرعية.

ان القيادة الاسلامية وهي اكبر واطهر موقع في الامة يجب أن تكون في غاية النزاهة والاخلاص والقضاء في الشريعة ومصلحتها. ومن هنا لم يعد شرط العدالة شرطاً كمالياً ثانوياً، بل هو شرط اساسي أشد ماتكون الاطروحة الاسلامية حرصاً عليه.

وهنا يجب ان نشير الى نقطة أشار لها سيدنا الشهيد الصدر رضوان الله عليه لدى حديثه عن المرجعية الدينية التي يفترض أنها هي صاحبة الولاية، ولها مقام القيادة قائلاً:

«وكلماً كانت المسؤولية أكبر وأوسع واجل خطراً كانت العدالة فيمن يتحملها بحاجة الى رسوخ أشد واكمل في طبيعة الاستقامة لكي يعصم بها من المزالق، ومن أجل ذلك صيغ القول بأن المرجعية تتوقف على درجة عالية من العدالة ورسوخ أكيد في الاستقامة والاخلاص لله سبحانه وتعالى» الفتاوى الواضحة/ ١٢١

اذن فالامام يفترض فيه درجة عالية من العدالة أكثر مما يفترض في الانسان الاعتيادي، أو امام الجماعة في الصلاة، أو القاضي الذي يشترط فيه العدالة ايضاً.

الامام هو القدوة وهو المثل الاعلى، ومن هنا يجب ان يكون مثلاً أعلى في التزام الشريعة وحدودها. وبهذا الصدد يمكن ان نقرأ الحديث الشريف عن الامام الصادق (ع) حيث روي عنه قوله:

«لا يكون الرجل فقيها حتى لا يبالي اي ثوبه ابتذل، وبما سدّ فورة الجوع»
 فنلاحظ هنا اعتبار درجة اعلى من العدالة، أو هي درجة عالية جدا من العدالة درجة
 الزهد والاعراض عن الدنيا بأشد معانيه لماذا؟
 لان الفقيه هو إمام بمستوى من المستويات، فهو محل انظار الناس وآمال الناس ومنه
 يتعلم الناس وبه يتأسون ومن هنا كان امير المؤمنين (ع) يقول:
 «الا وان لكل مأموم اماما يقتدي به، ويستضيء بنور علمه، الا وان امامكم قد اكتفى من
 دنياه بطميره - ثوبه الباليين - ومن ظمعه بقرصيه. الا وانكم لا تقدرون على ذلك ولكن
 اعينوني بورع واجتهاد وعفة وسداد، فوالله ما كنزت من دنياكم تبرا، ولا اذخرت من غنائمها
 وفرا، ولا أعددت لبالي ثوبي طمرا، ولا حزت من أرضها شبرا، ولا اخذت منها الا كقوت أتان
 دبره...»

ولكن هيات أن يغلبني هواي، ويقودني جشعي الى تخيير الاطعمة، ولعلّ بالحجاز أو الإمامة
 من لا طمع له في القرص، ولا عهد له بالشبع...» (١)
 أما الدليل على اشتراط العدالة في الامام، فالفقهاء يذكرون عدة ادلة، نكتفي بالاشارة
 الى بعض الروايات الواردة بهذا الصدد.

عن رسول الله (ص):

«لا تصلح الامامة الا للرجل فيه ثلاث خصال:

ورع يحجزه عن معاصي الله.

وحلم يملك به غضبه.

وحسن الولاية»

وورد عن الامام الحسن العسكري (ع) قوله:

«أما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدينه، مخالفا لهواه، مطيعا لامر مولاه،

فللعوام أن يقلدوه».

كما ورد في حديث شريف عن رسول الله (ص):

«الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا»

الصفة الثالثة: الكفاءة.

قد يشير لا اعتبار هذه الصفة في الامام الحديث الشريف الذي قرأناه عن رسول الله (ص)

(١) نهج البلاغة/ قسم الرسائل/ الرسالة ٤٥.

« لا تصلح الامامة الأرجل فيه ثلاث خصال، ورع يحجزه عن معاصي الله، وحلم يملك به غضبه، وحسن الولاية».

فالكفاءة بمعناها الأوسع الذي يشمل الوعي الاجتماعي والسياسي، وهكذا الجدارة النفسية، هي السبيل الى حسن الولاية التي ذكرها الحديث.

والشريعة الاسلامية لا تحصر فقط على ان يتقدم الكفوء لهذا المقام، انما تطلب أن يتقدم من هو الأكثر كفاءة، وبعبارة ثالثة ان يعطى هذا المقام لأليق الافراد. فقد ورد في الحديث الشريف عن رسول الله (ص) قوله:

«من تقدم على المسلمين وهويرى أن فيهم من هو أفضل منه فقد خان الله ورسوله والمسلمين».

و اذا استعرضنا عبارات الفقهاء حول هذا الشرط وجدنا أن الامام الخميني اطال الله عمره الشريف يفترض ان هذا الشرط داخل ومستبطن في شرط العلم الذي ذكرناه حيث يقول:

«مسألة الكفاية - الكفاءة - داخله في العلم بنطاقها الاوسع ولاشبهة في لزومها في الحاكم» (١).

ويمكن تفسير هذا القول بانه من دون الكفاءة في ولي الامر فانه لا يمكن له حينئذ تشخيص المواقف الافضل، والمتناسبة مع الشريعة الاسلامية.

اما سيدنا الشهيد الصدر (رضوان الله عليه) فيقول في توجيه هذا الشرط:

«والوعي على الواقع القائم - الكفاءة - مستبطن في الرقابة التي يفترضها مقام الشهادة - القيادة -».

«فلما توفيتني كنت أنت الرقيب».

اذ لا معنى للرقابة بدون وعي وادراك لما يراد من الشهيد مراقبته من ظروف واحوال. والكفاءة والجدارة النفسية التي ترتبط بالحكمة والتعقل والصبر والشجاعة هي الامكانيات التي تؤهل الله سبحانه وتعالى لتحقيقها في الصالحين من عباده من خلال المحن والتجارب والمعاناة الاجتماعية في سبيل الله وربطها بمقام الشهادة فقال:

«ان يمسمكم قرح فقد مس القوم قرح مثله وتلك الايام نداؤها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء» فالله تعالى يسلي المؤمنين ويصبرهم على المحن ويبعث في نفسهم

(١) الحكومة الاسلامية.

العزعة ويعددهم بمقام الشهادة اذا اجتازوا التجارب والمحن صابرين (١).
وفي ختام إستبراضنا للشروط المطلوبة في الامام نقرأ نصاً للامام أمير المؤمنين (ع)،
قديكون مشيراً لكل الموصفات السابقة. يقول (ع): «واعلم انه لا ينبغي ان يكون الوالي
على الفروج والدماء والمغانم والاحكام وإمامة المسلمين البخيل فتكون في اموالهم نهمته،
ولا الجاهل فيضللهم بجهله، ولا الجاني فيقطعهم بجفائه، ولا الخائف للذول فيتخذ قوماً دون
قوم، ولا المرتشي في الحكم فيذهب بالحقوق، ويقف بها دون المقاطع، ولا المعطل للسنة فيهلك
الامة». وفي كلام آخر له عليه السلام جاء فيه: «ليها الناس إن أحق الناس بهذا الامر
اقواهم عليه وأعلمهم بأمر الله».

تعيين الإمام

بالاصل ان ولاية الأمر لا تختص بشخص واحد، انما هي لكل من توفرت فيه
المواصفات السابقة، الولاية اذن هي لكل الفقهاء العدول الكفاء، والنصوص الشريفة
السابقة صريحة في ذلك أيضاً.

وهنا سوف نواجه السؤال التالي:

ما هو الموقف حينما يتعدد هؤلاء الفقهاء؟ ولن تكون الامامة والولاية؟ هل تسعى الاطروحة
الاسلامية لحصر هذه الولاية في شخص واحد؟ ثم من هو ذلك الشخص الواحد؟ وكيف
يتعين؟؟.

أم ان الاطروحة الاسلامية تتجه نحو صيغة جماعية في القيادة يشترك فيها كل الفقهاء
الجامعي للشرائط؟.

وجدير بنا ان نلتفت الى أهمية هذه المسألة في الواقع السياسي للامة، بل على العموم، ثم
لننظر ماذا قدمت الشريعة الاسلامية من رؤية في هذا المجال.

هناك حقيقتان متقابلتان، وكلاهما صحيح وواقع:

الحقيقة الاولى ان تعدد القيادة يحمل مخاطر عديدة.

والحقيقة الثانية ان فردية القيادة هي الاخرى تحمل مخاطر عديدة.

فالتجربة الانسانية الطويلة شاهدة على أن تعدد القيادة يدعوي الأعم الاغلب — ان لم
نقل عموماً — الى تمزق وحدة الامة، بعد تمزق وحدة القيادة ذاتها في اتخاذ القرارات.

والتجربة الانسانية الطويلة شاهدة ايضاً لاشكال الولايات والمآسي والتسلط

(١) خلافة الانسان/ ٢٦.

الارهابي حينما يتفرد واحد بالقيادة.

ونحن قد نستثني من هذا الاستقراء التاريخي القيادة المعصومة التي مثلها الانبياء والاروصياء (ع)، إلا أننا فعلاً لا نتحدث عن قيادة معصومة، بالرغم من انها قيادة صالحة غاية ما يكون الصلاح.

فنحن اذن أمام هاتين الحقيقتين نطلب موقف الاطروحة الاسلامية.
وجدير بالذكر ان التاريخ الانساني المعاصر شهد نظماً سياسية تدعو الى الجماعية في القيادة فراراً من مشاكل القيادة الفردية، وهذه هي النظم الديمقراطية بالاصطلاح. كما شهد التاريخ الانساني المعاصر نظماً سياسية تدعو الى القيادة الفردية الحازمة فراراً من مشاكل القيادة الجماعية وهذه النظم هي الديكتاتوريات بالاصطلاح.
بعد هذه الملاحظة نعود لنسأل عن القيادة في الاسلام هل هي جماعية أم فردية؟
وحينما تكون جماعية فهل يعني أنها أصبحت ديمقراطية بالكامل؟
وهكذا حينما تكون فردية هل يعني انها أصبحت ديكتاتورية؟

القيادة الواحدة:

تسعى الاطروحة الاسلامية لتكوين قيادة واحدة، وهذا ما نلاحظه تماماً في قيادة الانبياء والاروصياء (ع) حيث ان القيادة دائماً لواحد لا أكثر، ويستمر هذا الاتجاه لعصر ما بعد المعصوم حيث تسعى الشريعة لايجاد هذه القيادة الواحدة مع محاولة التغلب على مشاكل ومخاطر القيادة الفردية.

وكما قلنا فان الولاية هي بالاساس لكل الفقهاء جامعي الشرائط كما عبر عن ذلك الامام الخميني - ادام الله عزه - حيث قال:

«الفقهاء في الولاية متساوون من ناحية الاهلية» الحكومة الاسلامية/ ٥١.

اذن مع ملاحظة هذا المبدأ كيف يتم توحيد القيادة؟؟

يعني كيف تتحول الولاية من هذا التوزيع العام الى الانحصار بفرد؟

دور الامة في تعيين القائد:

ان تعيين القائد من بين مجموع هؤلاء الفقهاء الذين يملكون الولاية - بالاهلية والاستعداد - أمر يرجع الى الامة ذاتها.

فالامة من خلال رجوعها الى واحد من هؤلاء الفقهاء برابطة التقليد، بحيث يكون ذلك الفقيه هو المرجع العام لها في المسائل الفقهية، تستطيع أن تعين القائد والذي هو نفس المرجع العام.

لقد كتب السيد الشهيد الصدر رضوان الله عليه في ذلك:
«ان المرجعية الرشيدة هي المعبر الشرعي عن الاسلام، والموجع هو النائب العام
عن الامام».

ثم يتحدث عن المرجع فيقول:

«ان تكون مرجعيته بالفعل في الامة بالطرق المتبعة تاريخيا».

اما في افتراض تعدد المرجعيات الدينية، بأن أصبح لكل واحد من الفقهاء امتدادات
شعبية واسعة في جسم الامة فيقول سيدنا الشهيد:

«وفي حالة تعدد المرجعيات المتكافئة من ناحية الشروط — المتقدمة يعود الى الامة أمر
التعيين من خلال استفتاء شعبي عام» لحة فقهية/ ٢٥-٢٩.

وفقا لهذا التصور نعرف ان (ولاية الفقيه) ليست تعيينية محضنة، انما يتفاعل في تركيب
وتجسيد هذه الاطروحة عنصر التعيين وعنصر الاختيار، عنصر التعيين من الله تعالى،
و عنصر الاختيار من الامة.

فالشريعة الاسلامية عيّنت الولي بالمواصفات العامة، والامة هي صاحبة الرأي في
اختيار أحد البدائل التي تنطبق عليهم المواصفات.

«وهكذا نعرف ان دور المرجع كشهيد على الامة دور رباي لا يمكن التخلي عنه، ودوره في
اطار الخلافة العامة للانسان على الارض دور بشري اجتماعي يستمد قيمته وعمقه من مدى
وجود الشخص في الامة وثقتها بقيادته الاجتماعية والسياسية».

هذه الرؤية هي التي جرى عليها الدستور الاسلامي للجمهورية الاسلامية، فقد جاء
فيه:

«اذا عرفت وقبلت الاكثية الساحقة من الشعب بمرجعية وقيادة أحد الفقهاء جامعي
الشرائط...»

تكون لهذا القائد ولاية الامر.

وفي غير هذه الحالة فان الخبراء المنتخبين من قبل الشعب يبحثون ويتشاورون حول كافة
الذين لهم صلاحية المرجعية والقيادة، فاذا وجدوا ان مرجعا واحدا يملك ميزة خاصة للقيادة
فانهم يعرفونه باعتباره قائدا للشعب.

والآفانهم يعينون ثلاثة أو خمسة مراجع جامعي الشرائط باعتبارهم اعضاء في مجلس القيادة
و يعرفونهم للشعب» الفصل الثامن من الدستور.
موقع الفقهاء الآخرين:

مع تعيّن أحد الفقهاء للقيادة بالطريقة المتقدمة، ما هو موقع الفقهاء الآخرين؟ وهل القيادة الواحدة تعني عزل الفقهاء الآخرين عن ممارسة أدوارهم؟ وإذا لم تكن تعني ذلك فهل سيشترون مع الامام في قيادة جماعية؟ أم يمارسون العمل القيادي كل على استقلاله وتلك هي التعددية الفوضوية .

يمكن أن نلخص الرؤية الإسلامية من خلال ما يذكره الفقهاء حول هذه الاسئلة في النقاط التالية:

(١) حين يتعيّن المرجع الديني للقيادة والامامة فان ولايته تكون نافذة على الجميع بما فيهم الفقهاء الآخرين، فيجب عليهم الاستماع له والطاعة حتى اذا اختلفوا معه في وجهة النظر.

يقول الامام الخميني حفظه...:

«ان وفق احدهم — أحد الفقهاء — بتشكيل الحكومة يجب على غيره الاتباع» الحكومة الإسلامية/ ١٣٨.

ويقول السيد الشهيد الصدر(ره):

«وإذا أمر الحاكم الشرعي بشئ تقديرًا منه للمصلحة العامة وجب اتباعه على جميع المسلمين ولا يعذر في مخالفته حتى من يرى ان تلك المصلحة لا اهمية لها» الفتاوى الواضحة ١١٤-١١٦.

(٢) تبقى ولاية الفقهاء الآخرين محفوظة الا أنها محكومة لولاية الامام، فلا يحق لهم مزاحمة الامام في قيادته.

كتب الشيخ الانصاري قدس سره.

«اقبلوا استدنا في تلك ولاية الفقيه — على عمومات النيابة — وهي مادل من الروايات على ان الفقيه نائب عام للامام المعصوم مثل (فانه حجتي عليكم وانا حجة الله) — فالظاهر عدم جواز مزاحمة الفقيه الذي دخل في أمر ووضع يده عليه، وبني فيه بحسب نظره على تصرف، وان لم يفعل نفس ذلك التصرف.

ولأن دخوله فيه كدخول الامام(ع) فدخول الثاني فيه وبنائه على تصرف آخر مزاحم له، فهو كمزاحمة الامام(ع)، فأدلة النيابة عن الامام(ع) لا تشمل ما كان فيه مزاحمة الامام(ع)». المكاسب ج ٩/ ٣٦٩.

٣ — يمارس الفقهاء الآخرون ولايتهم في المهام غير القيادية، كالقضاء وفصل الخصومات بين الناس، وهكذا ولايتهم على اموال اليتامى والقاصرين.

(٤) أما في المهام القيادية فيمارس الفقهاء الآخرون ولايتهم فيما يلي:
(أ) في حالة عجز الامام عن القيادة، وعدم قدرته على تسيير دفة الامور، أو وجود الحاجة الى المساندة والتأييد.

(ب) في حالة انحراف الامام عن الخط الاسلامي مما يشكل خطرا على الاسلام والامة الاسلامية فيجب عليهم المبادرة للموقف بوجه هذا الانحراف.

(٥) يبقى هؤلاء الفقهاء وجودهم الجماهيري، وحقهم في التصدي لمقام المرجعية والدخول الى عمق الجمهور.

مصدر سلطة الامام

من اين يستمد الإمام سلطاته وصلاحياته؟
هذا السؤال يدعونا للعودة الى سؤال أسبق منه عن مصدر السلطة عموما ماهو؟؟.
وتذكر هنا عادة نظريتان:

١- نظرية الاصل الالهي للسلطة.

٢- نظرية الاصل الشعبي للسلطة.

والديمقراطية الحديثة تأخذ بالنظرية الثانية معتبرة (الامة هي مصدر السلطات)، وهي التي تمنح هذه السلطات او بعضها لمجلس الشورى، أو شخص الرئيس، أو أية جهة أخرى.
ورغم ان الامة بمجموعها هي مصدر السلطة الا ان الديمقراطية التزمت بمبدأ الاكثرية باعتباره العلاج الواقعي، أمام قضية الاختلاف، وانقسام الامة الى اكثرية واقلية.
ومهما يكن الأمر... هذه هي وجهة نظر الديمقراطية، ومن خلالها تفسر صلاحيات مجلس الشورى، والرئيس، وكافة أجهزة الدولة.

أما الديكتاتورية الحديثة بكل أشكالها الفردية، والحزبية، والطبقية والعرقية، والقومية فانها لم تفلح قانونيا في العثور على ذلك المصدر الذي منحها الصلاحيات الواسعة العريضة، وهي وان بررت وفلسفت ضرورة تقدمها في السلطة وامساكها الحديدي بها الا انها لم تزد على ان تكون تبريرات وقناعات خاصة غير قائمة على برهان منطقي، فهي انما تستمد سلطاتها من نفسها.

نعم، لجأت الديكتاتوريات القديمة الى اعتبار نفسها صاحبة تفويض من الله تعالى بالسلطة والقيمومة على الناس!.

بعد هذا العرض السريع نعود لنسأل عن مصدر السلطة في الاسلام ماهو؟؟.
وقد سبق لنا في طيات احاديثنا السابقة أن تناولنا هذا الموضوع سريعا، ونجد مناسبا ان

نعيد هنا وجهة النظر الاسلامية فنقول :

(١) السلطة المطلقة هي الله تبارك وتعالى لا يزاحمه ولا ينافسه فيها أحد وهو المصدر الاول والاخير لكل سلطة.

(٢) ثم ان الله تبارك وتعالى استخلف الناس في الارض، ومنحهم السلطة في إعمارها «هو أنشأكم من الارض واستعمركم فيها» ٦١/ سورة هود.

فالناس أذن يملكون الارادة والحرية، والسلطنة على احوالهم واموالهم وأنفسهم.

(٣) ثم ان الله تبارك وتعالى بعد ان منح الناس السلطة، وجعل لهم الحرية والاختيار، وضع عليهم سلطتين:

أ— سلطة الرسول وسائر الانبياء والمعصومين (ع).

ب— سلطة الرسالة وهي الشريعة الالهية التي نزل بها الرسل.

ومصدر كلا هاتين السلطتين هو الله تبارك وتعالى وليس الناس.

و معنى هذا ان مصدر السلطة في القيادة الاسلامية، وفي الدستور الذي يحكم الامة ليس هو الامة انما هو الله تبارك وتعالى.

(٤) اما سلطة نائب المعصوم وولي الامر في عصر الغيبة فهي الاخرى لا تستمد من الامة انما سلطته أيضا إلهية، بحيث ان الراد عليه راد على الامام المعصوم، والراد عليه كالراد على الله تعالى وهو على حد الشرك بالله، كما ورد في حديث شريف متقدم.

الامة لا يمكن ان تكون مصدر سلطة الإمام:

و ينبغي أن نشير الى ان الامة حسب الرؤية الاسلامية في نظام الحكم لا يمكن ان تكون هي مصدر السلطة التي يملكها الامام، وذلك للملاحظات التالية:

أولاً: ان سلطة المعصوم أو نواب المعصوم لا تخضع لاختيار الامة، بل هي سلطة ثابتة له من الله تبارك وتعالى وليس للناس الا الطاعة والتسليم.

«انما كان قول المؤمنين اذا دعوا الى الله ورسوله ان يقولوا سمعنا وأطعنا».

ثانياً: كما ان الدستور الذي يجب ان يحكم الناس وهو الدستور الالهي هو الآخر لا يخضع لقبول الناس أو رفضهم، وليس هو من صنع الامة وعملها ولم تعط الامة مثل هذه الصلاحية.

«وان هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله».

ثالثاً: كما ان الصلاحيات التي يملكها الإمام — المعصوم أو نواب المعصوم — هي اكبر وأوسع مما يمكن للامة ان تمنحه.

فالامام لا يملك فقط صلاحية ادارة الامور السياسية، انما له الولاية على أموال الناس أنفسهم، كما له الولاية على اموال القاصرين من اليتامى وغير الراشدين، وهذا حق لا تملكه الامة حتى تستطيع منحه لولي الأمر.

وفيما عدا ذلك فان هناك ملاحظات فنية على مبدأ (الامة هي مصدر السلطات) ذكرها علماء السياسة والقانون لانريد الخوض فيها.

ولكن رغم ان الامة ليست هي مصدر السلطة التي يتمتع بها الامام فان هناك ثلاث حقائق يجب الاشارة اليها:

الاولى: ان استمداد الامام للسلطة من الله تعالى لا يعني ابدا اهمال الامة والتكبر لها، فقد «اوجب الله سبحانه وتعالى على النبي -مع انه القائد المعصوم- ان يشاور المجموعة ويشعرهم بمسؤوليتهم في الخلافة من خلال التشاور (وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله) ويعتبر هذا التشاور من القائد المعصوم عملية اعداد للجماعة من أجل الخلافة وتأكيدها عليها.

كما ان التأكيد على البيعة للانبياء، وللرسول الاعظم وأوصيائه تأكيد من الرسول على شخصية الامة، واسعارها بخلافها العامة، وبأنها بالبيعة تحدد مصيرها، وان الانسان حينما يبايع يساهم في البناء ويكون مسؤولا عن الحفاظ عليه. ولا شك في أن البيعة للقائد المعصوم واجبة لا يمكن التخلف عنها شرعا. ولكن الاسلام أصر عليها واتخذها أسلوبا من التعاقد بين القائد والامة لكي يركز نفسيا ونظريا مفهوم الخلافة العامة للامة «خلافة الانسان/ ٤٣».

الثانية: ان الامة وان لم تكن هي مصدر سلطة الإمام لكنها مصدر تعيينه واختياره في عصر ما بعد المعصوم، وهذا أمر سبقت الاشارة اليه، وهذا معناه ان الامة هي الاساس في تثبيت السلطات والصلاحيات للامام حينما تختاره قائدا ومرجعا دينيا لها، كما انها قادرة على ان تسلب منه مجموع ماله من سلطات فيما اذا اختارت بديلا آخر اعنه في المرجعية والتقليد.

الثالثة: وبناء اعلى مبدأ التشاور الآنف الذكر تلزم الاطروحة الاسلامية - كما يراه سيدنا الشهيد الصدر - وكما جرى عليه الدستور الاسلامي للجمهورية الاسلامية في ايران، بان السلطة التشريعية (١) والتنفيذية تعود للامة حينما تتحرر هذه الامة من حكم الطاغوت،

(١) يقصد بالسلطة التشريعية هنا التشريع في حدود منطقة الفراغ التي تركتها الشريعة الاسلامية لتتلاءم حسب مقتضى الظروف والأحوال.

وتبأشر بنفسها اقامة حكم الاسلام، ويبقى للامام القيادة والاشراف العام على مسيرتها. و في ذلك كتب سيدنا الشهيد:

«اذا حررت الامة نفسها فيخط الخلافة ينتقل اليها فهي التي تمارس القيادة السياسية والاجتماعية في الامة بتطبيق أحكام الله». خلافة الانسان/ ٥٣.
ويقول ايضا:

«ان السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية قد أسندت ممارستها الى الامة، فالامة هي صاحبة الحق في ممارسة هاتين السلطتين بالطريقة التي يعينها الدستور»، لحة فقهية/ ٢٣.
مسؤوليات الامام وحدود صلاحياته

في خطبة للامام امير المؤمنين (ع) يتحدث فيها عن مسؤولية ولي الأمر فيقول:
«ايها الناس ان لي عليكم حقاً، ولكم عليّ حقاً. فاقا حاكم عليّ فالنصيحة لكم، وتوفير فيئكم عليكم وتعليمكم كيلا تجهلوا، وتأديبكم كيما تعلموا». نهج البلاغة/ الخطبة ٣٤.
هذه الحقوق الاربعة التي ذكرها الامام امير المؤمنين (ع) هي خلاصة مسؤوليات ولي الأمر معصوماً كان أم لا.
فهو مسؤول عن:

- ١- تعليم الرسالة الالهية وتوضيحها للناس.
 - ٢- ومسؤول عن السير بالناس باتجاه تطبيق تلك الرسالة والتزام احكامها «تأديبكم كيما تعلموا».
 - ٣- ومسؤول عن احوال الدولة الاسلامية في سائر جوانبها الاقتصادية والاجتماعية «وتوفير فيئكم عليكم».
 - ٤- وهو في مجموع ممارساته: مسؤولياته يجب ان يكون ناصحاً للامة طالبا لما فيه صلاحها «فالنصيحة لكم».
- هذه المسؤوليات عترتها السيد الشهيد الصدر رضوان الله عليه لدى الحديث عن مسؤوليات المرجع الديني قائلاً:
- «وهذه المسؤولية تفرض:
- أولاً: ان يحافظ المرجع على الشريعة والرسالة ويرد عنها كيد الكائدين وشبهات الكافرين والفاستين.

ثانياً: ...تحديد الطابع الاسلامي ليس للعناصر الثابتة من التشريع في المجتمع الاسلامي فقط، بل للعناصر المتحركة الزمنية، باعتباره هو الممثل الاعلى للايديولوجية

الاسلامية.

ثالثا: ان يكون مشرفا ورقيبا على الامة، وتفرض هذه الرقابة عليه ان يتدخل لاعادة الامور الى نصابها اذا انحرفت عن طريقها الصحيح اسلاميا وتززعت المبادئ العامة لخلافة الانسان على الارض». خلافة الانسان/ ٥٢

حدود ولاية الامام:

رغم ان ولاية الإمام ولاية واسعة وعريضة، تتسع حتى تشمل كل (الحوادث الواقعة) صغيرة كانت أم كبيرة، إلا أنها ليست ولاية مطلقة لا تعرف الحدود، وبالتالي فهناك فرق كبير بين ولاية الفقيه وبين ديكتاتورية الحكم الفردي المتسلط والمستبد، كما سنشير اليه فيما بعد ان شاء... تعالى. ان هناك عدة امور تحدد ولاية الفقيه الإمام، وهي كما يلي:

(١) احكام الشريعة الاسلامية:

فالفقيه الامام لا يحق له تجاوز احكام الشريعة، ولا تتسع ولايته لموارد الخروج عليها واهمالها. فهي ولاية ضمن دائرة احكام الشريعة الاسلامية، حلالها، وحرامها... ذلك ان أحد المهام التي هي من مسؤوليات الامام المحافظة على الشريعة وتطبيق أحكامها، وهو في الطريق لتحقيق هذا الهدف العظيم لا يستطيع أن يتجاوزه ويهمله، ويعمل على تبرير الوسائل بغاياتها.

وقد مضى القول أن أهم شرط في الفقيه الإمام العدالة بالمعنى الذي شرحنا. وفي الحديث الشريف عن الامام علي بن الحسين (ع) يصف العلماء بأنهم (الامناء على حلاله وحرامه) وتبعاً لذلك «إذا خالف الفقيه احكام الشرع— سواء خالفها في عمل شخصي، أو خالفها في قرار اتخذته للامة—فانه ينعزل تلقائياً عن الولاية لانعدام عنصر الامانة».

«انه لا يحق لحاكم ان يخطو في الناس بما يتنافى وما قرر في الشرع الاسلامي الحنيف، وهذا هو ما ترمي اليه كلمة أمين في الحديث القائل الفقهاء امناء الرسل».

«ان الامانة لا تقتصر على الامانة في النقل أو الرواية أو الافتاء فحسب، وانما تشمل الامانة في العمل والتطبيق والتنفيذ» (١).

وعلى هذا نعرف ان ولاية الامام محددة بالتزام الاحكام الشرعية.

نعم يستطيع الامام ان يوجب امرا هو مباح بالاساس وليس بواجب، كما يستطيع ان

(١) الحكومة الاسلامية/ ٧١.

يمنع عن عمل هو غير محرم بالاساس، وليس ذلك خروجاً على احكام الشريعة وتحريفا لها،
انما هو تبعاً للعناوين الثانوية اللاحقة به، ويكون حينئذ حكماً ولايتياً لاحكاماً تشريعياً.

العنوان الاول والعنوان الثاني: للاشياء عناوين أولية هي التي تنطبق عليها لولوحظت في ذاتها، وعناوين ثانوية وهي التي تنطبق عليها لولوحظت من جهة أخرى غير ذاتها. مثال ذلك (زيارة صديق) لولوحظت في ذاتها لقلنا أنها زيارة صديق، أما إذا لوحظت من جهة أخرى فقد ينطبق عليها عنوان (مخاطرة) كما إذا كان هناك خطر في الطريق، وقد ينطبق عليها عنوان (صلة الرحم) كما إذا كان هذا الصديق له صلة نسبية بالزائر. وعلى اساس هذه العناوين يتعدد حكم العمل.

فنلاحظ ان (زيارة الصديق) بهذا العنوان اي بالعنوان الاول هي عمل مباح لاحرمته فيه ولا وجوب، لكنه إذا أصبح (مخاطرة) بالعنوان الثانوي يصبح عملاً محرماً، وإذا أصبح (صلة للرحم) يكون حينئذ واجباً والزامياً. وهكذا قد يتغير حكم الشيء تبعاً لتغير عنوانه الاول والثانوي.

والامام حينما يمارس ولايته يلاحظ بالطبع كلا العنوانين، ومن هنا فقد يحكم بوجوب عمل هو بالاصل ليس بواجب، وقد يحكم بحرمة عمل هو بالاصل ليس حراماً كل ذلك تبعاً للعناوين الثانوية اللاحقة به.

الحكم التشريعي والحكم الولائي:

الحكم التشريعي هو الحكم الثابت للشيء في اصل الشريعة من قبيل حرمة شرب الخمر، ووجوب الصلاة.

والحكم الولائي هو الحكم الثابت للشيء تبعاً لاجازة أو منع ولي الأمر حسب ولايته، مثال ذلك (السفر للنزوة) فانه بالحكم التشريعي ليس حراماً لكن حين يمنع عنه ولي الأمر حسب ما يراه من المصلحة يصبح حراماً، وهنا يقال ان الحرمة ليست تشريعية انما هي حرمة ولايتية، يعني انها ليست ثابتة لأصل الشيء انما ثبتت له بسبب تحريم الحاكم الشرعي ومنعه إتياءه.

من هنا نعرف ان أعمال الفقيه لولايته الشرعية في الالتزام ببعض الامور غير اللازمة بالاصل، أو المنع من بعض الامور غير المحرمة بالاصل، ليس خروجاً على الشريعة، ولا تحريفاً لها، انما هو ايضاً وفقاً للمنهج الذي وضعته الشريعة ذاتها.

(٢) مصلحة الاسلام والمسلمين:

وعلى الإمام مراعاة مصلحة الاسلام والمسلمين لانه انما جعل والياً عليهم من أجل حفظ

مصالحهم ومراعاتها، وهكذا مراعاة مصالح الشريعة الاسلامية ومتطلباتها. فولايته لا تتسع لحد استغلالها في مصالحه الشخصية، أو التفريط بمصالح الآخرين فردا كان أو جماعة، أو الاعتداء على مصلحة الدين الحنيف بشكل وآخر، بل تحاول الشريعة الاسلامية أن تجعل من شخص الإمام خادما للجميع متنازلا عن جميع مصالحه الخاصة، وجاهدا من أجل الوصول الى الوضع الافضل لهم وللإسلام، ولعل هذا هو ما اشار اليه الامام أمير المؤمنين (ع) في ما نقلناه من كلامه:

«اقام حقكم عليّ فالنصيحة لكم، وتوفير فيثكم عليكم، وتعليمكم كيلا تجهلوا، وتأديبكم كيما تعملوا».

ويتحدث الشيخ النائي قدس سره عن هذا الشرط قائلا:
«اساس القسم الثاني - الحكم الولائي - عبارة عن الولاية على اقامة المصالح النوعية، وهي محدودة بهذا المقدار».

ويجدر الاشارة الى ان الإمام يعود اليه تشخيص المصلحة والمفسدة وفي ضوء ذلك يصدر حكمه ويكون نافذاً بمقتضى ولايته، حتى لدى أولئك الذين يخالفوه في رؤيته.

(٣) الخلق الاسلامي:

والامام وهو يمارس دوره القيادي، يجب ان يلتزم بالخلق الاسلامي الرفيع بأعلى درجة من الالتزام.

ومسألة الاخلاق في الاسلام مسألة اساسية جدا، حتى ورد في الحديث الشريف عن رسول الله (ص):

«أمرت بمداواة الناس كما أمرت بتبليغ الرسالة».

وبمقدار ما يكون للمرء مسؤولية وموقع اكبر في جسم الامة يجب ان يتعالى ويتسامى، ويتكامل اخلاقيا بينه وبين الله، وبينه وبين الناس.

وقد سبق أن قرأنا حديثا شريفا لرسول الله (ص) يقول فيه:

«لا تصلح الامامة الا لرجل فيه ثلاث خصال:

ورع يحجزه عن معاصي الله.

وحلم يملك به غضبه،

وحسن الولاية».

فالْحلم الذي يملك به غضبه، والذي هو اشارة الى طبيعة التعامل الاخلاقي مع الناس، خصلة من الخصال الاساسية المعتبرة في الامام.

وقد اكد القرآن الكريم على ضرورة توفر هذه الصفة في شخصية الرسول (ص) باعتباره قائدا، فقال:

«ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك».

وقال:

«وانك لعلى خلق عظيم».

«عزيز عليه ما عنتم، حربص عليكم، بالمؤمنين رؤوف رحيم».

واذا كانت هذه الخاصية معتبرة وملحوظة في شخصية الرسول (ص) فانها معتبرة ومؤكدة في كل شخصية تحتل موقعا في الامة بعد الرسول (ص) والى أصغر المقامات. وبهذا الصدد نقرأ فقرات مماورد في كتاب الامام أمير المؤمنين (ع) الذي بعثه الى واليه في مصر مالك الاشتر يقول فيه:

«وأشعر قلبك الرحمة للرعية، والمحبة لهم، واللطف بهم...»

فاعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحب أن يعطيك الله من عفوه وصفحه...

وليكن احب الامور اليك أوسطها في الحق، واعمها في العدل واجمعها لرضى الرعية، فان سخط العامة يحجب برضى الخاصة... وأعلم أنه ليس شيء بأدعى الى حسن ظن راع برعيته من احسانه اليهم، وتخفيفه المؤنات عليهم، وترك استكراهه اياهم على ما ليس له قبلهم...»
نهج البلاغة.

(٤) التشاور مع الامة:

والحد الرابع الذي يحث ولاية الامام هو مبدأ «التشاور مع الامة» الذي سبقت الاشارة إليه.

يتحدث الشيخ النائي (قدس سره) عن هذا المبدأ قائلا:

«كما عرفت فان حقيقة الحكومة الاسلامية عبارة عن الولاية على سياسة امور الامة

—بحدودها— وكذلك ابتناء اساسها... على التشاور مع عقلاء الامة، الذي يعبر عنه مجلس

الشورى الشعبي وليس فقط مع الخاصة والبطانة...

هذه الحقيقة من المسلمات الاسلامية» (١)

ثم يستدل على هذا المبدأ بقوله تعالى:

«وشاورهم في الامر»

«وأمرهم شورى بينهم»

(١) مترجم عن (حكومت از نظر اسلام) للشيخ النائي.

وهو يعتبر ان العمل بآراء الاكثرية امر لازم متعين، ويرد على القول بأن (مبدأ الاكثرية بدعة) قائلاً:

«اللازم الاساسي للشورى - التي عرفت ثبوتها بنص الكتاب - الاخذ بالترجيح عند التعارض، والاكثرية عند الدوران هي اقوى المرجحات النوعية، والاخذ بطرف اكثر العقلاء أرجح من الاخذ بالشاذ...»

وقد سبق ايضا الإشارة الى هذا المبدأ في كلام سيدنا الشهيد الصدر (رضوان الله عليه) حيث اعتبر ان السلطة التشريعية انما هي للامة.

اعتماداً على قوله تعالى «وشاورهم في الامر» و«امرهم شورى بينهم».

ومن مجموع ما تقدم ننتهي الى ان ولاية الامام تحدها اربعة حدود:

١- احكام الشريعة الاسلامية.

٢- مصلحة الاسلام والمسلمين.

٣- الخلق الاسلامي.

٤- التشاور مع الامة.

الموانع ضد الاستبداد والانحراف

وهنا نلتقي بالسؤال التالي:

ما هي الضمانات التي وضعتها الاطروحة الاسلامية لعدم استبداد الامام وانحرافه في الوقت الذي أعطي فيه ولاية عامة على الناس كما شرحنا؟؟.

ولو كان الامام معصوما لم يكن لهذا السؤال موقع، أما ونحن نفترض ان الفقيه الإمام لم يبلغ درجة العصمة، وهو معرض كسائر الناس لشكل وآخر من الانحراف، اذن من الجدير أن نقف عند هذه النقطة بالذات، اعني الموانع والحواجز التي وضعتها الشريعة الاسلامية ضد استبداده وانحرافه.

و اذا أردنا أن نفصل اكثر قلنا: أن الإمام معرض لنوعين من الانحراف يهددان مقام الإمامة وبالتالي يهددان مستقبل الامة الاسلامية كلها، وهما:

١- الاستبداد.

٢- الخطأ وسوء التقدير السياسي.

ومع ما اعطت الشريعة الاسلامية للإمام من ولاية واسعة جدا حتى ان الراد عليه كالراد على الله تعالى، يجب التشدد بوضع ما يضمن سلامة هذا المقام الذي يهدد أدنى خطأ أو انحراف فيه التجربة الاسلامية.

اذن، ماهي تلك الضمانات والموانع ضد استبداد الامام وانحرافه؟؟
وبصدد الاجابة على هذا السؤال نشير الى الحقائق التالية:

اولا: التربية الاسلامية:

عموما يتجه الاسلام في معالجة الوان الانحراف في شخصية الانسان المسلم الى التربية والتهذيب الاخلاقي، واقتلاع جذور الانحراف من داخل ذات الانسان، وبنائه بناءً سليماً يترفع عن ارتكاب الدناءات، وعن الوقوع في مزالق الاهواء والمشتبهات.
واعتماد الاسلام على هذا العنصر —عنصر التربية— في تحصين الامة الاسلامية وافرادها واحداً واحداً من الانحراف بمختلف اشكاله، هو ميزة اساسية في التشريع الاسلامي قد تكون مفقودة أو ضعيفة جداً في النظم الوضعية المعاصرة.
واذا عرفنا درجة اعتماد الاسلام على هذا العنصر، امكن القول ان القسم الاكبر من المشاكل التي تحيط بالامة في اوضاعها السياسية، والاجتماعية والاقتصادية، يتم تصنيفها ومعالجتها من داخل ذات الانسان قبل اللجوء الى القانون والنظام أو العقوبة...
وفما يتعلق بالامام الذي يتولى قيادة الامة الاسلامية، وله الولاية على الاموال والانفس كما عرفنا، تهجد الاطروحة الاسلامية لنظام الحكم في اخضاعه لتربية اخلاقية مكثفة حتى يسمو في بنائه الذاتي ونزاهته وانسانيته الى درجة تقرب من العصمة التي هي النزاهة المطلقة.

يجب ان نعرف ان الشريعة الاسلامية لم تمنح مقام الامامة لرجل اعتيادي لم تتمحصه في الايمان، والتقوى، والخلق، والزهد...
فأقل ما يشترط في الامام ان يكون:

صابناً لنفسه

حافظاً لدينه

مخالفاً لهواه

مطيعاً لأمر مولا

وأقل ما يشترط في الإمام ان يكون زاهداً في الدنيا، ومقاماتها، وقد ورد في الحديث الشريف عن الامام الصادق (ع):

«اذا رأيتم العالم محبا لدنياه فاتهموه على دينكم، فان كل محب لشيء يحوط ما أحب».

ومع بلوغ الامام درجة عالية من التسامي الروحي يكون خطراً الاستبداد والانحراف أبعد عن هذا المقام.

ثانياً: اختيار الامة والحوزة العلمية:

والفقيه لا يصل الى مقام المرجعية الدينية وبالتالي مقام الإمام إلا بعد تجربة طويلة تكون الامة التي تتعايش معه، والحوزة العلمية التي ترقبه عن كثب قد اكتشفت فيه نزاهته واخلاصه وتقواه.

ان الإمام لا يصل الى هذا المقام عن طريق انقلاب عسكري، أو عن طريق اعلام الصحافة الكاذب، انما يصل الى هذا المقام بعد أن يتعمق وجوده في وسط الحوزة العلمية وامام العشرات والمئات من علماء الدين الذين يراقبون مجموع تصرفاته. ومن خلال هذه الدائرة ينتقل ليباشر وجوده مع الامة.

ان هذه التجربة الطويلة تكفل — الى حد كبير — عدم صعود اي شخصية غير نزيهة الى مقام المرجعية الدينية و امامة الامة. فكل شخصية من هذا القبيل تنكشف سريعاً وهي في خطواتها الاولى امام الامة والحوزة الدينية.

ومع فقدان الثقة منها سوف تعجز تماماً عن التسلسل الى مقام الامامة. ومعنى هذا ان الطريق الذي اختطته الشريعة الاسلامية للمرجعية الدينية يضمن في الغالب وصول الشخصيات النزيهة الى هذا المقام، وبالتالي يندفع كثيراً خطراً الاستبداد والانحراف في شخصية الإمام.

ثالثاً: رقابة الامة وسائر العلماء

ويخضع الإمام وهو يمارس دوره القيادي الى رقابة دائمة ومستمرة من قبل الامة بشكل عام، ومن قبل مجموع علماء الدين المبتوثين في جسم الامة بشكل خاص. ان هذه الرقابة الدائمة والقادرة على التأثير والتغيير كفيلة بأن تمنع الامام عن اي لون من الوان الاستبداد والانحراف.

وبهذا الصدد ثجب ان نشير الى ان الاسلام يتجه الى تربية الامة بكل افرادها على ان تتحمل مسؤوليتها في مراقبة الامور وسير الاحداث، وتكون هي المسؤولة عن اي انحراف يحدث.

كما نشير الى ان الإمام لا يتفرد وحده في الحضور وسط الجماهير، انما يشاطره في ذلك دائرة كبيرة جداً من علماء الدين، وفيهم مراجع رجعت اليهم الامة بالتقليد، وهؤلاء لهم قسط كبير في صد أي انحراف او استبداد يبدو من الإمام.

رابعاً: مجلس الشورى.

وكما سبق القول ان الامام لا يتفرد وحده بالحكم من دون مجلس شورى تباشر الامة

انتخابه، وتكون بيده السلطة التشريعية، كما ان السلطة التنفيذية هي الاخرى بيد الامة.
ان هذا الدور السياسي للامة لا يمنع فقط من استبداد الامام، انما يمنع ايضا الى حد
كبير وقوعه في اخطاء سياسية، كيف وهويسترشد برؤية المجلس، ويأخذ بوجهة النظر التي
تحرز على اكثرية الاصوات؟.

خامسا: التسديد الالهي:

لا يمكن ان نفهم مسيرة الدين مفصولة عن العناية الالهية، سواء في أصل بعثة الانبياء،
أو الدفاع عنهم، أو عصمتهم وتسديدهم، وهكذا في وضع الامة المؤمنة، في هدايتها،
وتثبيت الدين فيها، وتوفير العوامل اللازمة لبقائها واستمرار حياتها.

ان هذا البعد الغيبي هو جزء أصيل في الفكر الديني، وهو غير مهمل في قضية الامة
الاسلامية، وقيادتها، ودولتها، بعد المعصوم.

«ان الله يدافع عن الذين آمنوا...»

«والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا».

وبناء على ذلك نقول:

ان هناك اضافة الى الضمانات التي ذكرت سابقا ضماناً الهياً لحفظ استقامة القيادة
الدينية وعدم انحرافها.

وهذا الضمان الالهي إما يكون بشكل مباشر من خلال التسديد الغيبي للإمام
وهدايته للحلول الافضل والمواقف الافضل، واما بشكل غير مباشر من خلال حضور الامام
المنتظر المعصوم عجل الله تعالى فرجه الشريف وتوجيهه للمرجعية الدينية وتسديده لها.
ان بعض الروايات تؤكد ان الله تبارك وتعالى تكفل ان يبعث بين فترة واخرى رجلاً
من علماء الدين يدفع عن الدين التحريف، ويرد عنه الشبهات، ويصد محاولات تضليل
الامة، وخداعها.

عن الامام الصادق (ع): ... ان العلماء ورثة الانبياء... فانظروا علمكم هذا عمن
تأخذونه؟ فان فينا اهل البيت في كل خلف عدولاً ينفون عنه تحريف الغالين... وانتحال
المبطلين، وتأويل الجاهلين» اصول الكافي/ ج ١.

وفي رواية عن الامام علي الهادي (ع) انه قال:

«لولا من يبقى بعد غيبة قائما من العلماء الداعين اليه، والدالين عليه، والذابين عن دينه
بجحج الله تعالى، والمنقذين لضعفاء عباد الله من شباك ابليس لعنه الله... ما بقى أحد الا ارتد عن
دين الله». المحجة البيضاء/ ج ١ / ٣٢.

ومعنى هذا ان العناية الالهية اقتضت ان لا تخلوا الامة الاسلامية من علماء صالحين لا يخشى عليهم من الانحراف والضلال، ويتكفل الله تبارك وتعالى بعنايته ولطفه تسديدهم وترشيدهم .
كما ان الامام المنتظر المعصوم من قبل الله تعالى ليس غائبا عن الامة الاسلامية وعن نوابه العلماء .

وهناك في تاريخ العلماء شواهد حقيقية كثيرة على تسديده عجل الله تعالى فرجه الشريف لهم، وتعهد بهم .

كما ان هناك مراسلات له عجل الله تعالى فرجه الشريف مع نوابه سواء على عهد الغيبة الصغرى أم على عهد الغيبة الكبرى التي نحن فيها .

نقرأ بهذا الصدد ما كتبه (ع) للشيخ المفيد (٣٢٨-٤١٣هـ) وهو من أبرز مراجع الشيعة وعلماءهم، يكتب له :

«... نحن وان كنا ناوين بمكاننا النائي عن مساكن الظالمين حسب الذي أرانا الله تعالى لنا من الصلاح ولشيعتنا المؤمنين في ذلك ما دامت دولة الدنيا للفاسقين، فانا نخطط علماً بأنباءكم، ولا يعزب عنا شيء من اخباركم ومعرفتنا بالذل الذي اصابكم...»

إننا غير مهملين لمراعاتكم، ولا ناسين لذكركم، ولولا ذلك لنزل لكم اللأواء، أو اصطلمكم الاعداء، فاقولوا الله جل جلاله، وظاهرونا على إئتياشكم...» .

ودلالة هذا النص الشريف واضح في ان الامام غير المعصوم المتمثل بالمرجع الديني مرتبط بنحو وآخر بالقيادة المعصومة وتحت نظرها ورعايتها، وهذا عنصبرهم في التسديد والتحسين من الوان الانحراف والضياع، بل وحتى الاخطاء التي تهدد الامة الاسلامية .

الفصل الثالث

الامة

مضى القول ان الامة هي الطرف الثاني في تركيب الهيكل السياسي للمجتمع الاسلامي، وقبل الحديث عن طبيعة الدور والمسؤولية لهذا الطرف يجب أن نشير الى عدة ملاحظات هامة ترتبط بتقييم الامة من وجهة نظر الاسلام.

الملاحظة الاولى: أساس التوحيد والوحدة

كيف نبني الامة الافضل؟.

هل على اساس التوحيد أم على اساس التعددية؟.

وبصيغة اخرى من السؤال:

كيف نعمل على تنمية حركة الامة السياسية؟.

هل من خلال التعددية، وافترض الصراع المستمر بين الاقلية والاكثريّة، الطبقة الحاكمة والطبقة المحكومة، ذوي الامتيازات والمحرومين الى ما هناك من اطراف الصراع أم من خلال التوحيد، وازالة جوارح الصراع المستمر وذلك بالقضاء على التعددية بمختلف أشكالها؟.

السياسة الغربية التزمت الرأي الاول قائلة:

«ان اقامة واستمرار الحكم يتطلبان دوماً —مهما كانت أشكاله— وجود عدم المساواة والامتياز، وبالضرورة وجود تباعد وتفاوت بين الحكام والمحكومين. استخدمت المعارضة —في الغرب— من اجل تشكيل الميكانيكية السياسية بالذات...» (١) وبهذا يمكن القول أن السياسة الغربية تعمل على إيجاد المجتمع التعددي، وتسعى للحفاظ على عوامل و

(١) القانون الدستوري/ أندريه هوريو/ ٤٦ — ٤٨ .

مولّدات هذه التعددية، طالما كانت ديمومة حركة الامة قائمة على اساس هذه التعددية. اما الاسلام فانه يتجه الى خلق المجتمع الموحد، انطلاقاً من أن السير التكاملي للامة يعتمد على اساس التوحيد لاعلى اساس التعددية، وهذا ما سنشرحه — ان شاء الله تعالى — فيما يلي:

اولاً: الجانب الأخلاقي في الحركة السياسية.

يحرص الاسلام على ان لا تكون الحركة السياسية في الامة مفصولة عن حركتها الاخلاقية، فاذا كان مطلوباً ديمومة الحركة السياسية وتكامل الامة في هذا الجانب فان المطلوب كذلك أن تمضي الامة نفس الخطوات في الجانب الاخلاقي.

ويمكن ان نشرح هذا المعنى بعبارة ثانية فنقول: ان تنشيط الحركة السياسية في جسم الامة وكافة اعضائها ليس دائماً هون نقطة كمال، إنما يكون نقطة كمال حيناً تكون هذه الحركة السياسية حركة واعية ومحتفظة بالقيم الاخلاقية التي يطمح لها الانسان اهدافاً وممارسة.

وهنا نواجه نمطين من الحركة السياسية.

الحركة السياسية وراء لقمة عيش، واشباع غريزة، وتحقيق رغبة.

والحركة السياسية وراء مبادئ وقيم اخلاقية وانسانية.

ورغم ان السعي وراء قيمة اخلاقية معينة كالعدالة والكرامة، والحرية والمساواة قد يكون سعيّاً وراء لقمة عيش مغتصبة، أو حق مسلوب، إلا ان الاسلام يسعى دائماً للتذكير وللتركيز على الجانب الاول في المسألة، ليس فقط على مستوى الهدف، وإنما في الممارسة السياسية ذاتها، فالسعي وراء مصلحة ما يجب أن يتجاوز القيم الانسانية العادلة. التي هي المقياس في تكامل الانسان.

وعلى ذلك فان أية تعددية تفترض في الامة لا تكون مشروعة، ولا تعبر عن نقطة ايجابية في طريق تكامل الامة السياسي إلا اذا كانت تلك التعددية تعمل باتجاه تصعيد الروح الاخلاقية في الانسان لا الروح المصلحية.

ومن ذلك ننطلق في تقييمنا للمعارضة المفترضة في داخل جسم الامة الواحد بين اقلية واكثرية، حاكم ومحكوم، ثرى وفقير، سيد وعبد...

الاسلام يؤمن بهذه المعارضة من أجل الوصول الى درجة تكاملية اخلاقية أفضل في الامة، لا من أجل أن تستمر حركة الامة السياسية ببركة المعارضة والمنافسة ولكن من دون تحديد هدف يطمح اليه.

ثانياً: تكامل الامة في وحدتها:

واذا كان السعي من أجل تحقيق تكامل اخلاقي في الامة يصحبه تكامل سياسي ،
فالا سلام يرى ان تكامل الامة بوحدتها وتعارفها لابصراعها وتعددتها .
«الذي خلقكم من ذكروا نثى، وجعلكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله
أتقاكم».

وعلى ذلك فان عدم المساواة، والتباعد بين صفوف الامة وطبقاتها أمر مرفوض
يجب السعي لزالته .

ومن الخطأ الفاحش افتراض ان استمرار الحكم يتطلب دوماً وجود التباعد و
التفاوت والامتيازات في جهة والحرمان في جهة اخرى .

هذا التفكير الذي انتهى الى القول بضرورة الحفاظ على هذه الظروف والاحوال
الاجتماعية والاقتصادية والسياسية من أجل أن تستمر المعارضة .
ثالثاً: فاعلية الهدف أم فاعلية المصلحة ؟ .

لكن حين تزول المعارضة القائمة على اساس وجود التفاوت والتباعد بين شرائح مختلفة
في جسم الامة، فماذا سيكون عامل تحريك الامة، وتثوير طاقاتها، وتصعيد حماسها ؟؟
لاشك أن وجود روح الصراع والمعارضة كفيل بخلق الطاقات واستثمارها و بالتالي
استمرارية حركة الامة، اما اذا انعدمت هذه الروح كما يسعى الاسلام لذلك فبماذا يمكن
حينئذ دفع الناس وتوجيههم باتجاه المستقبل الافضل ؟؟ .
وبعبارة اخرى من السؤال :

ان وجود التفاوت بين الحاكم والمحكوم، الثري والمحروم كفيل بديمومة حركة الامة،
فالمحروم يتحرك ويبدع ويبادر من اجل استرداد حقوقه والثري هو الآخر يبدع ويبادر من
أجل ان يحتفظ بما يراه حقاً له .

اما حين تزول هذه المولدات للمعارضة وحين يعيش الناس امة واحدة يستوي فيها
الحاكم والمحكوم، والعامل ورب العمل، —بدرجة من المساواة— فاننا بحاجة حينئذ الى
ايجاد عوامل تحريك اخرى من أجل ان لا تصاب الامة بالركود والشلل !! .
فما هي تلك العوامل ؟؟ .

هذا السؤال مطروح على النظرية الاسلامية التي ترى ان تكامل الامة في وحدتها و
تسعى جادة لتحقيق هذه الوحدة، وايجاد التعارف والتقارب لا التباعد والتفاوت .
وهنا نصل الى مسألة مهمة في المذهب الاسلامي وهي مسألة «فاعلية الهدف» .

يقول الله تبارك وتعالى «وان هذه امتكم امة واحدة وانا ربكم فاعبدون».

ويقول تعالى: «وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون».

ويقول تعالى: «والعصر ان الانسان لفي خسر، الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات...».

ويقول تعالى: «واستبقوا الخيرات».

ويقول تعالى: «وسارعوا الى مغفرة من ربكم...».

فالامة الواحدة تسعى باتجاه هدف اعلى لاحد له ولا نهاية، وذلك الهدف هو الله تبارك وتعالى بكل ما يعنيه من صفات الكمال، والتي يجب أن يتمثلها الانسان كما ورد في الحديث الشريف «تخلقوا بأخلاق الله».

ومع وجود هذا الهدف المطلق فان الامة سوف لا تصاب بالركود وسوف لا تتوقف حركتها التكاملية أبداً.

فهذا الهدف المطلق يطلب منها دائماً ان تسير نحوه، وتتكامل، باستباق الخيرات، والمبادرة الى الاعمال الصالحات، والسعي في المبرات.

ويجب ان نشير هنا الى قوة هذا الهدف وفاعليته في التحريك من خلال ما وعده العباد من السعادة المطلقة في الدار الآخرة، ومن خلال تربية الانسان بالشكل الذي تحركه المبادئ والقيم الاخلاقية حتى وان بعدت عنه المصلحة، وتلك هي عبادة الاحرار كما ورد في الحديث الشريف.

ان هذا الهدف المطلق يدفع لمزيد من العطاء، والبذل، والايثار، والخدمة والتضحية، في جو مفعم بروح المودة، والمحبة، والاخاء، على الخلاف تماماً من «فاعلية الصلحة» — حين نعزل عنها الهدف الاخلاقي — فانها وان دفعت نحو العمل، والابتكار، الا أنها تخلق روح الحرص، والطمع، والحسد، والانانية، والصراع بين الناس...

رابعاً: محور جديد للصراع:

وانطلاقاً من مبدئية الصراع و اخلاقية في الاسلام، فان الاسلام — ومن أجل تصحيح مسيرة البشر، والوصول بها الى عالم الوحدة والاتحاد لاعالم الفرقة والتعدد والتناحر — يضع محوراً جديداً للصراع يستوعب كل الصراعات الحقة التي تقوم بين الناس، ويعتبر الصراع حول هذا المحور صراعاً مشروعاً وحقاً ومثمراً.

هذا المحور هو (الايمان والكفر).

فالاسلام يفترض ان الايمان هو المقولة التي تحتوي كل المعاني الخيرة والعادلة، والكفر هو المقولة التي تحتوي كل المعاني الشريرة والظالمة، والصراع دائماً يجب ان يكون بين هذين

المعسكرين، معسكر الايمان ومعسكر الكفر.
فالصراع بين الاثرياء والفقراء، والصراع بين السادة والعبيد،
والصراع بين السلاطين وبين الشعوب، والصراع بين الظالم والمظلوم،
كل هذه صراعات بين الايمان والكفر، لان الثراء الفاحش، والتفاوت الطبقي،
والاستبداد، والظلم، والاستعباد كل هذه وجوه للكفر وأخلاقية الكفر؛ بينما المساواة،
والعدالة في التوزيع، والاخوة بين الناس، والمسؤولية المشتركة بين الحاكم والمحكوم هي
وجوه الايمان واخلاقية الايمان.

وهكذا يفترض الاسلام ان كل صراع يجب أن يكون صراعاً بين الايمان والكفر.
وبالتالي فهو لا يقف عند حد الثروة أو الحكم أو الحرية أو غير ذلك من الطموحات
والمطالب الجزئية، انما يستمر لاقتلاع كل صنوف الظلم، ووجوه الكفر وتثبيت ارقى
درجات الايمان وأرفع اخلاقه.

خامساً: الصراع مع الذات من أجل الآخرين:
وفي ختام التسلسل الاسلامي في مسألة الصراع ينتهي التهذيب الاسلامي الى
هذه النتيجة:

الصراع مع الذات من أجل الآخرين، وليس الصراع مع الآخرين من أجل الذات!!
وفي هذا يقول الحديث الشريف «المؤمن نفسه منه في تعب والناس منه في راحة».
كيف ذلك؟

الجواب: حينما يكون الصراع أخلاقياً وهاذفاً، وليس مصلحياً ونفعياً، فان كل
واحد من ابناء الامة في الوقت الذي يصارع وجوه الانحراف الموجودة في المجتمع من أجل
اقتلاعها لتثبيت الوحدة، ولتثبيت اخلاقية الايمان في مقابل اخلاقية الكفر، سوف يرجع
الى ذاته ليستمر في عملية الصراع الذاتي بين أخلاقية الايمان واخلاقية الكفر، «ونفس وما
سواها، فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكّاها وقد خاب من دساها».
وهكذا ينسحب الصراع تدريجياً، وحسب خطوات التكامل الاخلاقي، ينسحب
الصراع من ساحة المجتمع الى ساحة ذات الانسان نفسه.

فالصراع بين الطبقات، والاقليات، والحاكم والمحكوم، والسيد والعبد، سوف ينتهي
ويزول، وان لم ينته فانه سوف يضمحل ويضعف حينما تزول هذه الالوان من وجوه الكفر
ومعالمه ويبرز مكانها تسابق بين الافراد في الصراع مع ذواتهم وأنفسهم (الاتقاة بالسوء)
من اجل تهذيبها كاملاً لتذوب في خدمة المجموع، حتى ليكون: «اكمل المؤمنين ايماناً أحسنهم

اخلاقاً».

وبدل التنافس على المصالح يقوم التنافس على الخيرات والاعمال الصالحات وخدمة الآخرين:

«واستبقوا الخيرات».

«وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السماوات والارض اعدت للمتقين».

والخلاصة:

ان الاسلام يسعى لايجاد امة واحدة أساسها الايمان والتوحيد، واخلقيتها اخلاقية الايمان والتوحيد:

«وان هذه أمتكم امة واحدة وأنا ربكم فاعبدون».

ومن هذا الاساس، وفي ضوء الاخلاقية تتكامل الحركة الاخلاقية في الامة ومعها تتكامل الحركة السياسية والصناعية والزراعية الى غيرها من مجالات التطور والتكامل الانساني.

الاسس الاخرى للتوحيد:

بنى الاسلام وحدة الامة على اساس وحدة الدين، الا ان النظريات السياسية المعاصرة لمّا لم تضع الدين هو اساس التقييم، واساس العمل واساس الوحدة، عملت على البحث عن اسس اخرى للحفاظ على وحدة الامة.

فالنظرية الغربية مثلاً في الاجابة على سؤال: ما الذي يبقّي على وحدة الامة؟.

وضعت مايلي:

(١) القواعد الخلقية.

(٢) قواعد العرف.

(٣) القانون.

قائلة أن أية محاولة لتزريق وحدة الامة وتفتيتها سوف تواجه بالقواعد الخلقية وقواعد العرف، وبالقانون الحاكم.

أما النظرية الماركسية فانها حاولت أن تبني وحدة الامة على اساس طبقي، ولمّا لم تنجح في هذا الاساس تقلّبت خطوة اخرى فصادت الحريات السياسية، والتزمت عملياً بمبدأ الحزب الواحد الذي يجب أن ينخرط جميع ابناء الطبقة العمالية في صفوفه أو في تأييده المطلق.

ولانريد الوقوف طويلاً في نقد هذه الاسس فالعجز الواقعي الذي تشهد حضارة

الشرق والغرب عن توحيد الامة، وتصاعد الصراع الميريين الاقلية والاكثرية، وتضخم التفاوت الطبقي بين ابناء الامة، وتطلع الشعوب الى الخلاص من مأزق الحضارة الحديثة، وفقدان روح الاخوة بين ابناء الامة الواحدة سواء في التجربة الشيوعية أو في التجربة الغربية، كل هذا يكفيننا دليلا على عجز الاسس المذكورة عن توحيد الامة.

الاساس الناجح في التوحيد:

ان ايّ اساس يفترض لتوحيد الناس لا ينجح الا اذا توفرت فيه ثلاث عناصر:

الاول: ان يكون واقعيا.

الثاني: ان يكون واحدا في ذاته وغير متعدد.

الثالث: التحريك الذاتي للانسان.

و مجموع هذه العناصر الثلاث نجدها في الاساس الديني للتوحيد، دون بقية الاسس، فالاساس الديني يريد توحيد الناس تبعا لوحدة الاله المعبود.

«ان هذه امتكم امة واحدة وانا ربكم فاعبدون».

وهذا الاساس هو واقعي من ناحية وهو متحد في ذاته من ناحية ثانية.

ففي ضوء العبودية لله ولزوم الطاعة له، وعودتهم اليه، يتحد جميع الناس دون فرق بين فئة وفئة اخرى على الاطلاق مهما كانت هناك من فوارق وحواجز.

ف «كلكم من آدم وآدم من تراب».

و«انا خلقناكم من ذكروا نثى، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم».

ولا يختلف اثنان في واقعية هذا الاساس، الا اولئك الجاحدون الذين يرفضون أية وحدة، وهؤلاء لا يمنحهم الاسلام شرعية البقاء، وحرية العمل، وانما يقول:

«قاتلوهم حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين كله لله».

ومن ناحية ثانية نجد ان هذا الاساس متحد في ذاته، بمعنى ان ليس هناك إلهان و لا رسالتان أو رسولان في وقت واحد، بل هناك رسالة واحدة من عند الله هي الحاكمة و القيمة «ذلك الدين القيم» وهناك رسول واحد هو الشاهد على أمته في زمانه.

ومن ناحية ثالثة فان الاساس الديني لا يدفع الناس للتوحيد والتنازل عن ذواتهم و مصالحهم الشخصية الموقته، والترفع عن دوافعهم وميولهم الذاتية التي تبعد بعضهم عن البعض دون ان يخلق فيهم الاندفاع الذاتي بهذا الاتجاه، وذلك لا من خلاف محو حبا الذات واقتلاع هذه الغريزة من الانسان كما تحلم به الماركسية، وانما من خلال هذه الغريزة ذاتها، و

ذلك بالتأكيد على ثواب الدار الآخرة والقرب عند الله، والسعادة الابدية في جواره، تلك السعادة التي يكون كل نعيم الدنيا قبالة بمثابة اللهو واللعب، والقصص التي نقرأها في تاريخ الصدر الاسلامي الاول، صور روح الاخاء، والفداء والوحدة، تبرهن على نفوذ هذا العامل الى عمق الذات الانسانية وتأثيره عليها، ونفس الصور بل واعظم منها ما نقرأه في التجربة الاسلامية الحديثة التي تشهدها الجمهورية الاسلامية في ايران.

فشل الاسس الاخرى:

وفي ضوء العناصر الثلاث السابقة نعرف فشل الاسس الاخرى المذكورة للتوحيد. فالقواعد الخلقية التي اعتمدتها النظرية الغربية في التوحيد لا تحمل مصدر الالتزام، ولا تملك قوة التنفيذ، وهي ذات صفة عمومية يصعب معها الاتفاق على تفاصيلها بين الناس ما لم تكن هناك شريعة الهية تحدد السلوك في ضوء المبادئ الاخلاقية. اما القواعد العرفية فهي قد تكون — في احسن الاحوال — اساساً لوحدة محلية مؤقتة بين جماعة وجماعة، الا أنها لا يمكن ان توحد بين امة اخرى، بل بين جماعات على ان القواعد العرفية لا تملك قيمة واقعية في ذاتها.

اما القانون فقد يوحد الجماعات المختلفة في جسم الامة. لكن السؤال عن القانون ذاته كيف يوضع؟ ومن الذي يضعه؟ ومتى يكون قانون واحداً؟. انما يكون قانونا واحداً فيما اذا اتحدت الجماعات المختلفة في الاتفاق عليه، فهو اذن ينتج عن الوحدة والاتحاد ويتأخر عنها لا يسبقها، ونحن نبحث عن الاساس الذي يسبق الوحدة ويعمل على ايجادها.

اما الاساس الطبقي فانه قد يوحد مجموعة من ابناء الطبقة الواحدة ليقفوا في مواجهة طبقة اخرى، لكن لنسأل ما الذي يوحد ابناء الطبقة ذاتها بعضهم مع البعض الآخر، وحدة تقوى على كل الفوارق الاقليمية، والمذهبية، والتاريخية، واللغوية، والمصلحية، والنفسية، وغيرها؟.

ونفس هذا الكلام نقوله عن المجتمع القائم على اساس الحزب الواحد.

الحريات السياسية في المجتمع التوحيدي:

وفي المجتمع التوحيدي القائم على اساس الدين يبقى المجال مفتوحاً لممارسة الحريات السياسية بشروط سبقت الاشارة اليها. وبهذا يختلف تماماً الاتجاه الديني في التوحيد عن اطروحة الحزب الواحد وتصفية المعارضة السياسية كما تذهب اليه الماركسية الأمر الذي أثار نفرة الغربيين من المجتمع الموحد.

لقد كتب (اندريه هوريو) عن المجتمع الموحد مفترضاً:
ان «المذاهب السياسية التي تفضل الضغط على المعارضة واستبعادها تهدف الى اقامة
مجتمع موحد.

المجتمع الذي يفكر فيه المجتمع ويتصرفون على نفس الوتيرة، والاداة الرئيسية في السير نحو
هذا الاجتماع المبني على قمع المنحرفين هي مؤسسة الحزب الواحد.»
ان في هذا التفكير اغفال للمجتمع الذي يقوم على اساس وحدة الدين والذي تبقى فيه
الحریات محفوفة وأبواب المعارضة السياسية مفتوحة.
الملاحظة الثانية: حاجة الامة الى قيم.

الامة — عموماً — تحتاج الى قيم في مجالين:

(١) مجال التشريع.

(٢) مجال القيادة.

هكذا في الفهم الاسلامي للامة مهما كانت هويتها، ومهما كانت درجة نضجها و
كمالها وحتى الامة الاسلامية ذاتها وفي افضل حالاتها لا تستغني عن القيم والمشرف سواء
في مجال التشريع، أو في مجال القيادة.
وهذه نقطة فرق جوهرية بين النظرية الاسلامية للامة، وبين النظرة الوضعية.

توضيح:

في الفهم الاسلامي لا يمكن ان تكون الامة هي مصدر التشريع، ولا يمكن ان تكون
—لوحدها— مصدر تعيين القائد، وهي في أحسن الاحوال لا تبلغ درجة العصمة عن الخطأ
والانحراف.

وقد قضت العناية الالهية والرحمة الواسعة بالعباد أن يتكفل الله تبارك وتعالى بعث
نبي لكل امة يؤدي هذا النبي عن الله تعالى رسالته التشريعية، كما يقوم بدور القائد والموجه
والقدوة.

وقد ذكرت هذا المعنى عدة آيات قرآنية، كما هو في قوله تعالى «لكل قوم هاد».

«وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا».

«وما من أمة الا خلا فيها نذير».

وامام هذا التعيين الالهي للرسالة وللرسول، أي للتشريعة، وللقيادة —بعبارة أوسع—
لا تملك الامة حق الاختيار، وليست لها أية سلطة.

«ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمراً ان يكون لهم الخيرة» ٣٦/ الاحزاب

«انما كان قول المؤمنين اذا دعوا الى الله ورسوله ان يقولوا سمعنا وأطعنا» ٥١/ سورة النور.
وليست هذه الحاجة في الامة الى مشرع وموجه حاجة مؤقتة، انما تستمر مع عمر الامة
ولكنها تختلف قوة وضعفا.

فالامة في البداية تحتاج الى رسول من الله تبارك وتعالى يقدم للامة الشريعة الالهية
ويمارس عملية قيادة الامة وتوجيهها.

ويتصف هذا الرسول بالعصمة من الخطأ والانحراف، وبعصمته تعصم مسيرة الامة
كما تعصم الرسالة ذاتها.

وبعد أن يبلغ الرسول رسالته، ويخطو بالامة خطوات في طريق نضجها وكما لها.
تتحول المهمة القيادة من النبي الى الوصي، والذي يمارس بدوره عملية حماية الشريعة
والحفاظ عليها من التحريف والتشويه.

وبهذا المعنى ورد الحديث الشريف عن رسول الله (ص):
«اني تارك فيكم الثقلين، كتاب الله وعترتي اهل بيتي، ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي
أبدا».

وتستمر حاجة الامة الى قيم، لانها في جميع الاحوال لا تبلغ مرتبة العصمة، وبالتالي
لا يمكن ان تعتمد على نفسها تماما وتستغني عن التعيين والتسديد الالهي.

ويتمثل القيم بعد النبي (ص) والوصي (ع) بـ (الفقيه) حسب الشرائط المعتمدة فيه.
ويعتبر الفقيه نائباً عن الوصي المعصوم.

وبهذا الصدد نقرأ النص التالي:
«عن عمر بن حنظلة سألت ابا عبد الله (ع) عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين
أو ميراث... كيف يصفعان؟»

قال (ع):
ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا...
فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما».

ويجب ان نشير هنا الى نقطة هي ان الاسلام مع ايمانه بحاجة الامة الى قيم، وانها في
جميع الاحوال ليست معصومة، فانه لا يسلبها دورها، ويمنعها عن تحمل مسؤوليتها في رسم
مصيرها ومستقبلها.

فالاسلام يعمل على تعميق الشعور بالمسؤولية لدى الجميع، وحتى على مستوى رقابة
الفقيه ذاته من الانحراف كما وضحنا ذلك في نقاط سابقة.

دور المتفقيين:

قال الله تعالى:

«ما كان المؤمنون لينفروا كافة، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون».

هذه الآية الكريمة، ونصوص أخرى كثيرة من السنة الشريفة تفيد أن العنصر الرابط بين الأمة والامام — وبعبارة أخرى القيادة — هم المتفقيون، وما نصلح عليه اليوم بـ (علماء الدين)، في وقت ترى المذاهب السياسية المعاصرة أنه:

«يعود للأحزاب سد الفراغ القائم بين الدولة والمواطنين».(١)

ورغم أن الإسلام لا يمنع أن تساهم الأحزاب في سد هذا الفراغ، إلا أن تركيبة المجتمع الإسلامي قائمة على أساس إعطاء هذا الدور للمتفقيين، ولتكن الأحزاب وسيلة مساعدة، أو أداة تخضع لأشراف المتفقيين، وترتبط بهم.

«مسؤولية الأمة»

في الإسلام ليست الأمة صاحبة حق فقط، إنما هي من الزاوية الأخرى مسؤولة وموظفة شرعاً كما أن هذه المسؤولية عامة لا ينفرد بها أحد ولا يعتذر منها أحد.

«المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض» القرآن الكريم.

وفي الحديث الشريف عن رسول الله (ص):

«كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته».

والإسلام لا يسجل هذه المسؤولية كفقرة جامدة في القانون إنما يسبغ عليها من ناحية صبغة الالتزام الشرعية، ومن ناحية ثانية يعمل على إيجاد تربية أخلاقية في الأمة تقضي هذه التربية بالاندفاع الذاتي نحو تحمل المسؤوليات والاستباق إلى الخيرات، والمبادرة إلى تقديم الخدمة، والعون للآخرين. ويدخل في هذا المنحى التربوي كل ما ورد من الآيات، والروايات في فضل الإحسان، والانفاق والكلمة الطيبة وإصلاح ذات البين، والتعاون على البر والتقوى وغير ذلك مما لا مجال لذكره هنا، كما يدخل في ذلك كل ما ورد من الوعد بالثواب وزيادة الدرجات لأهل الخيرات، حتى ورد:

«دخل عبد الجنة بغصن من شوك كان في طريق المسلمين فأماطه عنه».

وفي ضوء هذه التربية، والحس المشترك والمتفاهم بالمسؤولية، فإن جميع المهام اللازمة

(١) مقدمة في نقد القانون الدستوري.

للأمة الإسلامية يشترك في أدائها عناصر ثلاثة:

١- أجهزة الدولة.

٢- الأجهزة الشعبية.

٣- الحضور الجماهيري العام.

ومن هذا نعرف أن الأطروحة الإسلامية لنظام الحكم تعمل على تصعيد دور الأمة وحضورها من خلال المبادرة الواعية، ومن خلال توجيهات الامام المباشرة والتي تندفع الجماهير نحو تنفيذها اندفاعاً ذاتياً.

ويصاحب هذا الحضور الفعال للأمة تقلص طبيعي في دور الدولة وأجهزتها، ومن هنا لا تعود أجهزة الدولة هي الكل في الكل، وهي التي ترفع وتضع، كما لا تبقى الأمة وهي تشعر بالمسؤولية العامة بانتظار اجراءات الدولة، انما كثيراً ما تسبق الدولة وتتقدمها.

وفيما يلي نحاول بعون الله تعالى استعراض أهم مسؤوليات الأمة وواجباتها والتي يمكن حصرها تحت عنوان:

الضمان الاجتماعي:

تتحمل الأمة كاملة مسؤولية بناء المجتمع بناءً أسليماً سواءً في المجال الثقافي، أو الاقتصادي، أو التربوي، أو الأمني، ورغم أن الدولة تتحمل قسطاً كبيراً من ذلك إلا أن القسط الأكبر من تلك المهام يقع على عاتق عموم الشعب.

المجال الثقافي:

في هذا المجال نجد أن الإسلام يعمل على تركيز الأمور التالية:

١- دفع الناس جميعاً نحو طلب العلم، وذلك من خلال اعتباره، مسؤولية عامة «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة».

أو الاهتمام البالغ في بيان فضيلة العلم والعالم والمتعلم وما يوجد من الثواب الكبير في طلب العلم، وما يوجد من الفرق في الدرجة بين العالم والجاهل إلى آخر المضامين التي ترسخ هذه الروح في الناس وتعمق الرغبة العلمية لديهم.

٢- رفع العلماء نحو التعليم والتدريس وذلك من خلال الإشارة بفضل التعليم وثوابه، أو الالتزام به في موارد حاجة الأمة، وعقوبة العالم غير المتصدي للتعليم، إلى آخرها هناك من المضامين التي تهدف إلى خلق روح التصدي لتثقيف الآخرين وتعليمهم.

المجال الاقتصادي:

في هذا المجال نجد أن الإسلام قد جعل الأمة مسؤولة عن:

اولاً: تمويل خزانة الدولة (بيت المال).
وذلك من خلال ما فرض على الناس من الحقوق الشرعية الالزامية، كالزكاة الواجبة في التقدين — الذهب والفضة — والانعام الثلاثة — الغنم، البقر، الابل — والغلات الاربع — الحنطة، الشعيرة، التمر، العنب .

وكالخمس الواجب في جميع الارباح السنوية التي يحصل عليها الانسان.
علماً بأن الامة فيما عدا الحقوق المذكورة تبقى مسؤولة عن سد الفراغ في خزانة الدولة، من خلال دفع الضرائب التي تفرضها الدولة في مجال وآخر.
ثانياً: سد حاجات المجتمع .

فالامة كما هي مسؤولة عن تمويل خزانة الدولة وسد نقصها، كذلك هي مسؤولة ايضا عن تغطية الحاجات العامة في المجتمع .

وتعمل الامة على سد حاجات المجتمع من خلال :
١ — الفرائض المالية المحددة كالخمس والزكاة، فالخمس يقسم الى قسمين
قسم الدولة وقسم الفقراء كما تشير الى ذلك الآية الشريفة:

«واعلموا انما غنمتم من شيء فان الله خمس للرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ان كنتم آمنتم بالله...» سورة الانفال آية / ٤١ .
وحصة (الله ورسوله) تعطى لولي الأمر (الدولة).

كما ان مصرف الزكاة الاصناف الثمانية حسبها تشير اليه الآية الشريفة:
«انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم» التوبة / ٦٠
ويجدر الاشارة الى أن عنوان (في سبيل الله) المذكور في مصارف الزكاة يراد به المشاريع الخيرية اللازمة للمجتمع من قبيل بناء المساجد، والجسور والمستشفيات والمدارس وما شاكل ذلك .

٢ — الاتفاق الواجب غير المحدد.
وفيما عدا هذه الحقوق المنصوص عليها فان الاسلام يرى مسؤولية الامة عن سد حاجات المجتمع بكل ما يلزم حتى وان تطلب ذلك انفاقاً جديداً زيادة على الخمس والزكاة.
ففي الحديث الشريف عن سماعة:
«انه سأل الامام جعفر بن محمد عن قوم عندهم فضل، وباخوانهم حاجة شديدة، وليس يسعهم الزكاة أسعهم أن يشبعوا ويحوج اخوانهم؟. فان الزمان شديد.

فرد عليه الامام قائلاً:

«ان المسلم اخ المسلم لا يظلمه ولا يخذله، ولا يحرمه، فيحق على المسلمين الاجتهاد فيه، والتواصل والتعاون عليه، والمواساة لاهل الحاجة» (١)
وفي حديث آخر عن الامام الصادق (ع) انه قال:

«ايما مؤمن منع مؤمناً شيئاً مما يحتاج اليه وهو يقدر عليه من عنده أو من عند غيره، أقامه الله يوم القيامة مسوداً وجهه، مزرقاً عيناه، مغلوله يداه الى عنقه، فيقال: هذا الخائن الذي خان الله ورسوله، ثم يؤمر به الى النار» (٢)

٣- الانفاق المستحب:

ويسعى الاسلام لتربية ابناء الامة على روح البذل والعطاء والسخاء والايثار وعلى التسابق في اعطاء الصدقات وسد الحاجات تقرباً الى الله تعالى، ومن خلال هذه الروح الراسخة في ابناء الامة تستطيع الامة سد كل الحاجات المالية اللازمة طوعاً واختياراً، وفي ظروف الشدة والرخاء.

وان المجتمع الاسلامي في صدر الاسلام، والمجتمع الاسلامي في دولة الاسلام القائمة في يومنا هذا في ايران يقدمان آلاف الامثلة الواقعية على هذه الروح.

ومثلاً صغيراً على ذلك ان الامة في ايران التي تتصدى لتغطية نفقات الحرب الهائلة والتي تستمر لاكثر من ثلاث سنوات، وهي التي تتصدى لتعمير المدن المدمرة كاملة، وهي التي تتصدى لتغطية نفقات مئات الآلاف من العوائل المتضررة بالحرب، أو بالزلازل، كما انها هي التي تؤسس (الصناديق الخيرية) أو (القرض الحسن) لمعونة الفقراء والمحتاجين، والى المسات من هذه الامثلة الحية التي يعيشها المجتمع الاسلامي في ايران ويجسدها عملياً و يومياً.

المجال الاخلاقي:

والامة تضمن سلامة الجانب الاخلاقي والمعنوي في ابنائها.
ان فرض الامر بالمعروف، والنهي عن المنكر على جميع ابناء الامة، وفي جميع الحالات هو الدليل على وضع هذه المسؤولية في عنق الامة.
فرغم أن اجهزة الدولة تباشر عملية الامر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا ان الاسلام،

١- وسائل الشريعة/ ج ١١/ ص ٥٩٧.

٢- وسائل الشريعة/ ج ١١/ ص ٥٩٩.

قد جعل هذا التكليف تكليفا عاما لا يسقط عن احد الا اذا قام به الآخرون.
وتأكيدا على عمق المسؤولية في هذا الجانب نجد القرآن الكريم قد اعتبر هذه الصفة من جملة مميزات الامة المسلمة وذلك في قوله تعالى:

«كنتم خیرامة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنکر» آل عمران / ١١٠ .
وهكذا دعى القرآن الكريم الى التزام هذه الصفة باعتبارها صفة أساسية في امة الاسلام كما في قوله تعالى:

«ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف، وينهون عن المنکر» .
و يضيي الاسلام شوطا بعيدا في ترسيخ روح المسؤولية الاخلاقية في الامة وتعميقها على كافة الاصعدة، وبكافة المستويات الممكنة.
حتى ورد عن امير المؤمنين (ع):

«انه من رأى عدوانا يعمل به ومنكرا يدعى اليه فأنكره بقلبه فقد سلم وبرى، ومن أنكره بلسانه فقد أجر وهو افضل من صاحبه، ومن أنكره بالسيف لتكون كلمة الله العلیا وكلمة الظالمين السفلى فذلك الذي أصاب سبیل الهدى وقام على الطريق ونور في قلبه اليقين» . (١)
المجال الامني:

والامة جميعا مسؤولة عن تحصين نفسها عن اي خطر يهدد أمنها سواء من الداخل أو من الخارج.

فالجهاد واجب عام على المسلمين، كما ان الدفاع عن امة الاسلام عموما واجب أيضا، سواء أ لصد العدوان الخارجي، أو لصد أيادي التخريب والمفسدين من الداخل .
وكما اشرنا مراراً أن الاسلام يسعى لتربية المسلمين على هذه الروح، وجعلها جزءاً من تركيبهم النفسي والمعنوي، ولا يكتفي بمجرد الالتزام ووضع القانون، ومن هنا وجدنا كيف يتسابق المسلمون طوعاً واختياراً لصد اي عدوان على أمتهم ووطنهم ومهما كلفهم ذلك من تضحيات.

ونحن في غنى عن استعراض عشرات الآيات والاحاديث الشريفة التي تؤكد أهمية هذه المسؤولية في الاسلام، كما ان الحياة الواقعية للمجتمع الاسلامي في القديم والحديث خير شاهد على حضور المسلمين تلقائيا لضمان وضع أمتهم الامني.

(١) وسائل الشيعة / ج ١١ / ص ٤٠٥

العلاقات القانونية بين الامام والامة

كيف تساهم الامة في الحكم؟

ضمن أية حدود، وفي أية اشكال قانونية؟

لقد أسلفنا القول بأن الامة ضمن اطروحة ولاية الفقيه هي الحاكمة، وهذه دعوى لا يصححها مجرد اعتبار الفقيه نابعا من عمق الامة، ويعيش مشاعر الامة، ويهتم بمصالحها. ان مثل هذه الدعوى لا يصعب على الحكم الدكتاتوري ان يدعي بها ايضا. وعلى هذا فان من اللازم التعرف على الطريقة القانونية التي تمارس الامة من خلالها ادارة الوضع السياسي لها.

وفيا يلي نحاول —بعون الله— أن نشرح ذلك.

١) الامة هي التي تختار ولي الأمر:

لانيريد ان نعود الى الحديث عن حق الامة في تعيين ولي أمرها الفقيه المرجع، فقد سبق عرض هذا الموضوع وشرح الفكرة في جانبها الراجع الى اختيار الامة، والجانب الآخر الراجع الى التعيين الالهي، وانتهينا الى حقيقة أن المرجع —ولي الامر— معين من قبل الله تعالى بالصفات ومن قبل الامة بالتشخيص.

وحتى النظرية الفقهية القائلة بأن أي فقيه يبادر الى تشكيل الحكم تكون له الولاية، حتى هذه النظرية لا تعني سلب الامة حق الاختيار، ذلك ان هذا الفقيه الذي وفق لتشكيل الحكومة اذا كان مرجعا دينيا للامة، سبق لها ان عرفت وارتبطت به، وفوضته امورها، فالمسألة واضحة جدا حيث إن الامة هي التي اختارته مرجعا لها. واذا لم يكن مرجعا للامة، ولم يسبق لها أن عرفت وارتبطت به فن الواضح ان مثل هذا الفقيه الحاكم اذا لم يحض بتأييد مراجع الدين و باقي الفقهاء فان ولايته سوف تسقط تبعا لقضية اشرنا لها سابقا من أن لعلماء الدين، والحوارات العلمية حق ومسؤولية مراقبة الحاكم وتقييمه، وتأنيده ان كان جامعا للشرائط المطلوبة أو رفضه في الصورة المعاكسة وعلى ذلك نعرف أن اي فقيه لا تكون له الولاية الشرعية، وزمام الحكومة الاسلامية الا اذا حضي بتأييد المرجعية الدينية، ومعنى ذلك ان الامر عاد مرة ثانية الى المرجع الديني والذي تختاره الامة بدورها.

النتيجة اذن ان الامة هي التي تختار ولي أمرها.

ولكن الموضوع المهم الذي نريد طرحه وتأكيده هو:

كيف يتم اختيار ولي الامر —المرجع الديني— من قبل الامة؟ وبأية طريقة؟

ان الطرق المتبعة في النظم الديمقراطية لدى عملية انتخاب الرئيس تعتمد بالاساس

على صراع الاحزاب السياسية المتنافسة، ومدى تفوقها الاعلامي، ومدى دعم الشركات التجارية لها.

ومن هنا نجد ان حدثاً سياسياً ما قبيل عملية الانتخابات يكفي لتغيير الموازين كاملة في عملية الانتخابات، كما أن كسب رضى قطاع معين من الشركات التجارية الضخمة، أو المؤسسات الاعلامية المهمة هو الآخر يلعب دوراً هاماً في عملية كسب الاصوات.

ان اعتماد الديمقراطية هذه الطرق في عملية الانتخابات هي التي جعلت الحرية السياسية مجرد صورة لا واقع وراءها في النظم الديمقراطية المعاصرة رغم تأكيد الديمقراطية على حق الامة في انتخابات الرئاسة!!.

لننظر اذن كيف يتم اختيارولي الامر في الاطروحة الاسلامية؟.

لقد حدد لنا السيد الشهيد الصدر—رضوان الله عليه—طريقة ذلك في نص سابق نعيد

سطره.

يقول: «ان تكون مرجعيته بالفعل في الامة بالطرق الطبيعية المتبعة تاريخياً».

اما ماهي تلك الطرق الطبيعية؟.

الطرق الطبيعية هي:

اولاً: اتصال الفقيه بالامة مباشرة، وحضوره الفعال بين صفوفها، ومن خلال هذا الحضور، وهذا الاتصال تتوطد ثقة الامة به، وينمو ولاء هاله ويتقدم في الطريق نحو مقام المرجعية العليا.

ثانياً: تأييد الحوزة العلمية وعلماء الدين في المناطق المختلفة له، ودعوتهم الناس اليه.

(٢) السلطة التشريعية والتنفيذية:

سبقنا الاشارة الى ان الامة هي مصدر السلطة التشريعية والتنفيذية. (١)

ويجب ان نشير الى ان اعطاء الامة هذا الحق لا يتنافى مع اعتبار الامام هو المشرع

الاعلى على سير الامور وعلى سلامة تطبيق الشريعة الاسلامية في هاتين السلطتين.

كيف تمارس الامة هاتين السلطتين؟

هذه النقطة هي من نقاط الفراغ المتروكة في الشريعة الاسلامية للامة ذاتها حسب

(١) تبعاً لما جرى عليه دستور الجمهورية الاسلامية، وما سجله السيد الشهيد الصدر في (لمحة فقهية) علماً بأن هناك نظرية اخرى لا تمنح الامة هذا الحق وترى ان الامام هو مصدر كل السلطات غاية الامر انه يجب عليه التشاور مع الامة وعدم الاستبداد بالقوى.

الظروف والاحوال المختلفة.

فالشريعة الاسلامية لم تضع صيغة تفصيلية للكيفية التي تمارس بها الامة هاتين السلطتين، انما وضعت الشريعة خطوطا عريضا لذلك أهمها:

١- التزام حدود الشريعة الاسلامية في كل القرارات المتخذة و الاجراءات المتبعة.

٢- اشراف الامام ونظارته على الامة في هذين الحقلين.

كما اعتبرت الشريعة الاسلامية مواصفات خاصة فيمن تختاره الامة للتمثيل عنها سواء في حقل السلطة التنفيذية أو في حقل السلطة التشريعية. وتلك المواصفات هي:

- ١- الكفاءة السياسية التامة.
- ٢- الترفع عن الاغراض والاطماع.
- ٣- الغيرة على الدين ومصالح المسلمين.

في الختام:

في ختام ابحاثنا عن (المذهب السياسي في الاسلام) كنت ارى ضرورة اضافة فصل آخر نبحث فيه عن (مخاطر الحكم) وكيفية التغلب عليها ضمن الاطروحة الاسلامية، الا أن تراكم الاشغال لم تسمح لي بمواصلة بحوث الكتاب، بل دعيتي وانا في آخر الفصول الى مزيد من الاختصار والاقتضاب رغم شعوري بالحاجة الى التوسع.

اللهم صل على محمد واله واقبلنا في عبادك الصالحين، واحشرنا مع محمد واله الطاهرين، وفضل علينا بلطفك وجودك بالعمل فيما يرضيك واعنا على اقامة الحق والعمل به يارب العالمين.

بحوث الكتاب

الموضوع	الصفحة
مقدمة واهداء	٩
تمهيد	١١
النظرية السياسية والمذهب السياسي	
المذهب والنظرية في الاسلام	
القسم الاول	١٥
الاصول النظرية للسياسة الاسلامية	
النظريات السياسية المعاصرة	
الفصل الاول: طبيعة القوانين الاجتماعية	١٩
١- القوانين الاجتماعية	
٢- موقع الانسان في القوانين الاجتماعية	
٣- القدرة على التغيير	
٤- موقع التدخل الالهي	
خلاصة واستنتاج	
الفصل الثاني: المشكلة السياسية	٢٩
١- الصراع على السلطة	
٢- الصراع مع السلطة	
٣- مشكلة الحكم	

٣٣٠

٤- مشكلة الصراع الدولي
الفصل الثالث: عوامل الصراع السياسي
النظريات الواحدة والتعددية
نظريات العامل الطبيعي والعامل الانساني
١- النظرية الماركسية
مناقشة النظرية الماركسية
٢- النظرية الغربية
مناقشة النظرية الغربية
٣- النظرية الاسلامية
المحتوى الداخلي للإنسان
موقع العوامل المادية
ملاحظات

٤٩

الفصل الرابع: اطروحة الحل
١- اطروحة الحل الماركسي
مناقشة الحل الماركسي
٢- اطروحة الحل الغربي
مناقشة الحل الغربي
٣- اطروحة الحل الاسلامي
وحدة الحل السياسي
اثر التطور الصناعي
التكامل والوفرة

٦٥

الفصل الخامس: تفسير ظاهرة الدولة
مصطلح الدولة
ظاهرة الدولة
نقطة الخلاف
التفسير الاسلامي
التفسير الماركسي
نقد وتقييم
التفسير الغربي

٧٣

الفصل السادس: تقييم ظاهرة الدولة

النقطة الاساسية في التقييم

النظرية المتطرفة

الغربيون

الاسلام

هل تضمحل الدولة

نقد النظرية الشيوعية

٩١

الفصل السابع: الدولة وانواع الصراع

١- الصراع على السلطة

النظرية الاسلامية

٢- الصراع على نوع الحكم

٣- الصراع مع السلطة

محاولات لحل التناقض

١- نظرية العقد الاجتماعي

٢- النظرية المثالية في الحرية

مناقشة

الحل الديني

المجال الاول

المجال الثاني

١٠٢

الفصل الثامن: الامة في المفهوم الاسلامي

تصنيف الامم

اسس التصنيف

١- الاساس الطبقي

٢- الاساس العرقي

٣- مجموعة اسس

٤- الاساس الاخلاقي

مقارنة سريعة

مناقشة الاسس المادية

ملاحظات ونتائج

	تعريف الامة
	الانتفاء الى الامة والانتفاء الى الانسانية
١١٢	الفصل التاسع: القومية في المفهوم الاسلامي
	مفهوم القومية
	اسس القومية
	القومية في الفكر الماركسي
١٢٥	القومية في الفكر الاسلامي
	الفصل العاشر: المواطنة في المفهوم الاسلامي
	المواطنة في الدول الحديثة
	الواجبات والحقوق
	شروط المواطنة
	المواطنة في المفهوم الاسلامي
	شروط المواطن في الدولة الاسلامية
	الشرط الاول
	الشرط الثاني
	الواجبات والامتيازات
	رعايا غير مواطنين
	احكام اهل الذمة
١٣٧	القسم الثاني
	المذهب السياسي في الاسلام
	البحث الاول
	المبادئ السياسية
١٤٠	الفصل الاول: مبادئ الديمقراطية الغربية
	١- السيادة الشعبية
	٢- المساواة السياسية
	٣- الشورى الشعبية

٤- حكم الاغلبية

مناقشة عامة

مبادئ الديمقراطية من وجهة نظر اسلامية

الفصل الثاني: مبادئ السياسة الشيوعية

١- مبدأ خرافة الدين والاخلاق

٢- مبدأ اقتصادية الصراع

٣- مبدأ دكتاتورية البروليتاريا

٤- مبدأ قيمومة الحزب

الفصل الثالث: مبادئ السياسة الاسلامية

السياسة الاسلامية جزء من كل

المذهب السياسي وعقيدتنا في الله

المذهب السياسي ومفهوم التدخل الالهي

المذهب السياسي ونظرية استخلاف الجماعة

المذهب السياسي والمحيط الاجتماعي

١- مبدأ حكومة الله

حكومة الله وحكومة الناس

مدلول مبدأ حكومة الله

١- حكومة الدين

٢- الدعوة الى الله

٢- مبدأ حكومة الامة

مدلول مبدأ حكومة الامة

حكومة الامة حق ومسؤولية

مصطلح الحكومات الشعبية

٣- مبدأ حكومة القيم الاخلاقية

حكومة القيم الاخلاقية في السلوك السياسي

اخلاقية الغايات و اخلاقية الوسائل

الالتزام المبدئي

التربية الخلقية

مراجعة لمبدأ (الغاية لا تبرر الوسيلة)

٤- مبدأ (شهادة الامة الاسلامية)

منابع هذا المبدأ

ماذا يعني هذا المبدأ

البحث الثاني

اطروحة نظام الحكم

الفصل الاول: الاطروحة بنظرة عامة

عصر المعصوم

معنى الولاية على الاموال

معنى الولاية على النفس

معنى آخر للولاية

حكومة الفرد المعصوم

التفاعل بين الامام والامة

عصر ما بعد المعصوم

أدلة ولاية الفقيه

حدود ولاية الفقيه

الامة هل تشترك في الحكم

الفصل الثاني: الامام

مقام الامامة

١- مواصفات الامام

الصفة الاولى

الصفة الثانية

الصفة الثالثة

٢- تعيين الامام

القيادة الواحدة

دور الامة في تعيين القائد

موقع الفقهاء الآخرين

٣- مصدر سلطة الامام

الامة لا يمكن ان تكون مصدر سلطة الامام

٤- مسؤوليات الامام وحدود صلاحياته

١٩٦

٢٠٤

حدود ولاية الامام

- ١- احكام الشريعة الاسلامية
- ٢- مصلحة الاسلام والمسلمين
- ٣- الخلق الاسلامي
- ٤- التشاور مع الامة
- ٥- الموانع ضد الاستبداد والانحراف
- اولاً: - التربية الاسلامية
- ثانياً: - اختيار الامة والحوزة العلمية
- ثالثاً: - رقابة الامة وسائر العلماء
- رابعاً: - مجلس الشورى
- خامساً: - التسديد الالهي

الفصل الثالث: الامة

١- ملاحظات

- ١- اساس التوحيد والوحدة.
- ٢- حاجة الامة الى قيم.
- ٢- مسؤولية الامة .
- المجال الاجتماعي .
- المجال الاقتصادي .
- المجال الاخلاقي .
- المجال الامني .
- ٣- العلاقات القانونية بين الامام والامة .
- ١- دور الامة في اختيارولي الامر .
- ٢- السلطة التشريعية والتنفيذية .
- في الختام .

